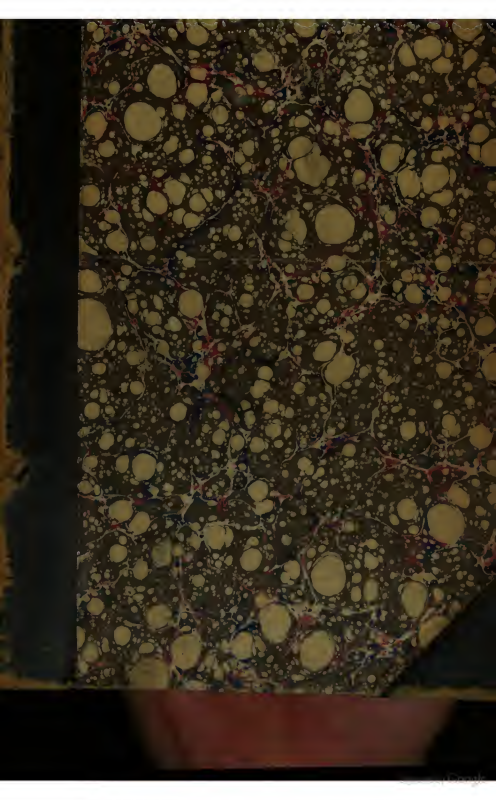




ESSAIS
DE PHILOSOPHIE
ET
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LIBRAIRIE DE MICHEL LÉVY FRÈRES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

DES DOCTRINES RELIGIEUSES DES JUIFS

PENDANT LES DEUX SIÈCLES ANTÉRIEURS A L'ÈRE CHRÉTIENNE

Un volume in-8

ÉTUDES CRITIQUES SUR LA BIBLE

— ANCIEN TESTAMENT —

Un volume in-8

Imprimerie de L. TOINON et Cie, à Saint-Germain.

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE

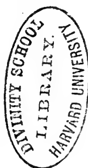
ET

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

PAR

MICHEL NICOLAS





PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS
RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1863

PRÉFACE

Des nombreux malentendus, sources de tant d'erreurs dans les choses religieuses, celui qui domine tous les autres, est la confusion du dogme et de la religion. Demandez ce qu'est la religion chrétienne, le catholique vous renverra à son catéchisme, le protestant à la confession de foi de son église. Une série de dogmes, voilà ce qu'on prend, de tous les côtés, pour le christianisme.

Cette confusion, en outre qu'elle est une opinion erronée, est le point de départ d'une foule de conséquences déplorables. Elle est la racine de l'intolérance; chaque église, tenant son *Credo* pour le christianisme lui-même, croit servir les intérêts de la religion et prendre en main la cause de Dieu, en accusant de mensonge et d'erreur, en poursuivant

comme impies ou hérétiques tous ceux qui professent des doctrines différentes. Elle empêche de voir sous leur véritable jour l'histoire des religions en général, et, ce qui est pour nous d'un intérêt plus immédiat, celle de la religion chrétienne. Elle est l'origine des opinions étranges qui sont devenues dans notre pays comme une monnaie courante dans le champ des choses religieuses, qu'on est étonné à chaque moment de rencontrer dans la bouche ou sous la plume d'hommes d'ailleurs éclairés et qui sont l'obstacle le plus réel, la barrière la plus épaisse à la critique historique en matière de religion.

C'est contre cette erreur fondamentale que tous ceux qui sentent le besoin de donner une nouvelle vie aux études religieuses, devraient porter leurs premiers coups. J'ai en ce moment, pour l'attaquer, un intérêt particulier. Presque tous les essais que j'ai réunis dans ce volume, partent de l'idée de la distinction de la religion et du dogme, ou la supposent. Il m'importe par conséquent, pour prévenir toute équivoque ou toute fausse interprétation, de m'expliquer d'abord nettement sur ce sujet. Je n'entends pas sans doute traiter la question à fond; je ne pourrais le faire dans les limites, nécessairement étroites, d'une préface; tout ce que je me propose, c'est de présenter quelques observations pour mon-

trer que la religion et le dogme, liés, je ne le nie pas, par des liens étroits, sont cependant au fond des choses différentes qu'on ne saurait confondre sans tomber aussitôt dans une foule de méprises.

Qu'est-ce qu'un dogme chrétien? une déclaration de Jésus-Christ ou des apôtres? En aucune façon. Il n'y a pas un seul des dogmes qui sont particuliers au christianisme et qui ne lui sont pas communs avec toutes les autres religions, entre autres avec le judaïsme, qui soit exposé littéralement, en tout autant de termes, dans le Nouveau Testament. Les mots de trinité, de péché originel, de satisfaction, de transsubstantiation, d'infaillibilité de l'Église, etc., ne s'y rencontrent pas une seule fois. Un dogme est une déduction plus ou moins compliquée, ou une explication plus ou moins satisfaisante de paroles de Jésus-Christ ou des apôtres.

Jésus-Christ déclare, dans l'Évangile de saint Jean (x, 30) que Dieu et lui sont un (Εν). Cette déclaration peut recevoir une foule d'interprétations différentes. L'Église l'entend dans ce sens que Jésus-Christ, étant un avec Dieu, est Dieu au sens propre du mot: Cette explication est un dogme.

Il est dit dans plusieurs passages de l'Écriture sainte que l'homme viole de mille manières les commandements de Dieu ; qu'il n'y a pas parmi nous

de justes, non, pas même un seul, et dans une foule d'autres que Jésus-Christ est mort pour nos offenses, qu'il a répandu son sang pour nos transgressions, qu'il a porté nos péchés sur la croix, qu'il nous a rachetés de la condamnation, qu'il a fait notre paix avec Dieu. Toutes ces déclarations sont susceptibles d'explications fort différentes, plusieurs des expressions qui y sont employées étant métaphoriques, et pouvant recevoir bien des sens divers. L'Église admet, depuis Anselme de Cantorbéry, que, coupables devant Dieu, nous devions être punis, mais que Jésus-Christ ayant subi à notre place la peine qui nous aurait atteints, la justice de Dieu est satisfaite, et nous sommes quittes de la dette que nous aurions dû payer. Cette explication est un dogme.

Le dogme dépend donc, comme on le voit, de quelque chose d'antérieur. Ce dont il dépend est la religion. Il en est une explication.

Qu'est-ce maintenant que la religion ? Considérée en elle-même, elle est le sentiment qui naît en nous de la conscience de notre faiblesse comparée à la puissance d'un être qui nous est infiniment supérieur et que nous appelons Dieu. Ce sentiment, toujours le même au fond, varie dans son expression, selon que nous avons de Dieu une idée diffé-

rente, et c'est cette différence qui distingue les religions les unes des autres. Autre est la religion de l'Indou qui trouve Dieu dans les grands phénomènes de la nature; autre, celle du Grec qui se le représente sous les traits idéalisés et agrandis de l'homme ; autre, celle de l'Israélite qui voit en lui un juge et un roi; autre enfin, celle du chrétien qui le considère comme un père. Mais sous ces formes diverses, elle est toujours un sentiment, un sentiment de dépendance, et rien de plus. Que la valeur de ce sentiment ne soit pas égale dans ces différentes formes, il n'est pas nécessaire de le faire remarquer. Il est tout aussi superflu d'ajouter qu'autant vaut ce sentiment, autant vaut la religion qu'il constitue.

Il existe donc une différence radicale entre le dogme et la religion. L'un naît de la réflexion, l'autre du sentiment ; le dogme dérive de la religion sans doute, mais ne saurait la remplacer. Ce n'est pas le dogme chrétien qui a mis au monde la religion chrétienne; c'est au contraire la religion chrétienne qui a provoqué la formation du dogme chrétien. Il en a été de même dans toutes les religions qui ont été capables d'éveiller la réflexion et de produire une science religieuse, une théologie.

Ce que nous savons de la vie de Jésus-Christ en

serait, à défaut de toute autre preuve, une démonstration sans réplique. Si le dogme chrétien constituait la religion chrétienne, qu'aurait dû faire son révélateur? Tout simplement proposer un formulaire de doctrines, et, en en établissant la vérité pour chaque article, avertir ses auditeurs qu'on ne pouvait, sans y adhérer, entrer dans la vie éternelle et se ranger au nombre de ses disciples. Est-ce ainsi qu'il procéda? Pas du tout. Cet enseignement qui est celui de l'école, ne ressemble en rien à celui qu'il suivit. La foule, plus ou moins ignorante, qui se pressait sur ses pas, en avait saisi la différence, tant elle était frappante. Elle avait remarqué qu'il n'enseignait pas comme les scribes et comme les pharisiens [1].

Jésus-Christ en appelle constamment à la conscience, tantôt pour faire sentir à l'homme sa faiblesse morale, tantôt pour le fortifier et le consoler par la pensée d'un Dieu de miséricorde et d'amour. Il s'adresse au cœur; il cherche à agir sur le sentiment, principe central de la vie spirituelle de l'homme. Certes, si le dogme était la religion, Jésus-Christ n'aurait pas choisi le meilleur moyen de l'introduire dans le monde. Il aurait bien mieux

[1] *Matth.*, VII, 28 et 29.

valu la présenter sous la forme des canons d'un concile, ou des confessions de foi des églises protestantes. Ainsi, auraient été évités, prévenus ces nombreux malentendus qui remplissent l'histoire de l'Église et qui ont eu parfois de si déplorables conséquences.

Mais qu'est-il besoin de toutes ces déductions? Regardons autour de nous. Tous les théologiens sont-ils donc des modèles de piété? Et n'avons-nous jamais rencontré un sentiment religieux pur, profond dans des hommes d'un cœur simple et naïf, d'une conscience droite et sincère, mais peu capables de saisir les subtilités dogmatiques et, au demeurant, s'en inquiétant fort peu? La connaissance du dogme peut donc exister sans une véritable piété, et une véritable piété sans la connaissance du dogme. Pourquoi identifierait-on deux choses si souvent séparées dans la vie?

Le dogme n'est pas seulement par rapport à la religion un élément dérivé; il est encore un élément variable. On n'a jamais élevé de contestation sur l'essence même du christianisme; toutes les sectes, toutes les églises, ceux même qui, sans faire profession d'en reconnaître l'origine divine ou surnaturelle, l'ont étudié, s'accordent à reconnaître qu'il est un sentiment d'amour pour Dieu et pour tous les hommes.

La doctrine au contraire a été, dans tous les temps, dans tous les lieux, un champ de discordes et de luttes ardentes. Les églises et les sectes se distinguent toutes les unes des autres par le dogme. Il n'y a pas deux théologiens qui soient d'accord sur tous les points. Les oppositions sont même d'autant plus prononcées qu'on attache plus d'importance au dogme et qu'on l'étudie avec plus de soin. Ces divergences sont dans la nature même des choses, le dogme étant l'expression de la manière dont chaque époque, chaque contrée, chaque homme comprend la religion et traduit le sentiment religieux en doctrines explicatives. Il n'y a de paix que là où l'on ne pense pas, où l'on n'examine pas. C'est la paix de la mort. En matière de religion, la variété d'opinions est à la fois la conséquence et la preuve de la vie de l'esprit. La controverse est légitime, elle est un bien, aussi longtemps du moins que, restant dans le champ de la libre discussion, elle ne tombe pas dans un absurde dogmatisme qui remplace les arguments par des bûchers et des bourreaux.

S'il y a eu un moment où l'unité de doctrines, si elle pouvait se concilier avec la vie religieuse, aurait dû régner, c'est certes dans l'Église apostolique. Les apôtres avaient eu le privilége d'enten-

dre Jésus-Christ, ils s'étaient formés auprès de lui; ils tenaient de sa bouche même la religion qu'ils devaient répandre sur toute la terre. Ceux de leurs compagnons d'œuvre qui n'avaient pas eu l'avantage de vivre avec le maître, avaient pu se renseigner facilement sur ses enseignements; ils vivaient au milieu des souvenirs qu'il avait laissés; ils entendaient encore l'écho le plus prochain de ses paroles. Les apôtres sont loin cependant d'être d'accord sur ce qui doit constituer, je ne dis pas les accessoires, les conséquences, mais le fond même de la théologie chrétienne. Ils se divisent, ils se combattent, ils se réfutent sur ce qu'il y a de plus caractéristique, de plus essentiel dans les croyances. La discorde en fait de doctrines éclate dès les premiers pas du christianisme. On en trouvera la preuve à la fin du dernier des essais contenus dans ce volume. Si les apôtres n'ont pas pu s'entendre sur la doctrine, où pouvez-vous espérer de trouver l'unité dans les croyances?

Elle n'a jamais régné nulle part, cette unité. L'Eglise catholique se fait illusion à elle-même, quand elle assure qu'elle a enseigné dans tous les temps ce qu'elle fait profession de croire aujourd'hui. Elle proclame en vain l'immutabilité de sa théologie, *quod semper, quod ubique*. L'histoire

lui donne le plus éclatant démenti. De ceux de ses dogmes qui lui sont exclusivement propres, il n'en est aucun qui remonte aux temps apostoliques; ils n'ont été formulés qu'après des discussions qui ont duré des siècles. A mesure que chacun d'eux est arrêté à la majorité des voix dans un concile et qu'il prend place dans le *Credo* de l'Église, la discussion s'éteint ou du moins devient plus timide sur ce point; mais elle se porte aussitôt sur un autre avec une égale vivacité.

Après que la divinité absolue de Jésus-Christ eut été décrétée à Nicée en 325, il fallut s'occuper de la doctrine de la divinité absolue du Saint-Esprit qui était restée dans le vague; un demi-siècle se passa à discuter cette difficile question, qui ne fut définitivement fixée qu'au concile de Constantinople en 380 [1]. A la fin du XIe siècle on n'était pas au clair sur le dogme de la satisfaction, et même après

[1] Et encore ce concile ne proclama pas l'unité numérique des trois personnes divines et ne donna pas le nom de Dieu au Saint-Esprit. Ces deux points ne se trouvent pour la première fois bien décidés que dans le Symbole dit d'Athanase, que l'Église d'Occident a mis sur la même ligne que le Symbole des Apôtres et celui de Nicée. Ce ne fut pas au reste la libre discussion qui fit triompher le dogme de la divinité absolue du Saint-Esprit. L'empereur Théodose y eut autant de part pour le moins que les théologiens.

qu'Anselme de Cantorbéry l'eut réduit en une théorie, peu satisfaisante sans doute, mais facile à comprendre, l'accord ne régna pas longtemps sur ce point. La doctrine de la transsubstantiation avait été consacrée depuis plus d'un siècle dans l'Église grecque [1], qu'elle était encore dans l'Occident le sujet de débats très-animés. Le dogme de l'absolution donnée directement, au sens propre du mot, par le prêtre, n'a pas subi des variations moins considérables. Encore au XIV[e] siècle la formule *Ego te absolvo* n'était pas partout employée; on se servait de cette formule déprécative[2] : *Misereatur vestrî omnipotens Deus,* que Dieu tout-puissant ait compassion de vous; ou de celle-ci : *Absolutionem tribuat vobis Omnipotens,* que le Tout-Puissant vous accorde l'absolution. La première formule, celle qui met dans la bouche du confesseur l'absolution directe, ne l'emporta sur toutes les autres que par l'autorité de saint Thomas qui la regarde comme la plus convenable [3]. Rappelons, pour en finir, que de nos jours encore, l'Église catholique a enrichi le cercle de ses croyances officielles d'une doctrine jusque-là tout à fait incertaine et livrée à

[1] Dans un concile tenu à Nicée en 787.
[2] Thomas d'Aquin, *Summa*, pars III, quæst. 84, art. 3.
[2] Thomas d'Aquin, *Opuscul*. XXII.

la libre discussion, je veux parler du dogme de l'immaculée conception de la Vierge.

L'Église a-t-elle mis fin à toutes ces vicissitudes? n'a-t-elle plus de nouveaux dogmes à consacrer? Qui le sait? Et le sait-elle elle-même? Ce qui est certain, c'est qu'au XIIIe siècle elle n'enseignait pas ce qu'elle enseigne aujourd'hui; comment aurait-elle autrement inscrit parmi ses saints Thomas d'Aquin qui combattit énergiquement l'idée de l'immaculée conception de la Vierge? Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'au IIIe siècle, elle ne professait pas les mêmes doctrines qu'elle professe surtout depuis Hildebrand; elle n'aurait pas fait autrement un saint de Cyprien de Carthage, qui réclama si énergiquement en faveur des droits souverains de l'épiscopat, contre les prétentions de l'évêque de Rome à se constituer juge en dernier ressort des différents ecclésiastiques.

La liste des variations de l'Église catholique devrait encore s'augmenter de tout ce qui concerne son organisation, qui est aussi chez elle un dogme. Si nous portions notre examen de ce côté, nous la verrions passer du gouvernement populaire des premiers temps, pendant lesquels il n'y avait pas de distinction entre le laïque et l'ecclésiastique [1], au

[1] I *Pierre*, II, 9.

gouvernement aristocratique, quand les presbytres (*anciens*) et les épiscopes (*surveillants*) qui n'étaient dans le principe que les *primi inter pares* dans les diverses Églises dont ils présidaient les assemblées de piété, furent devenus, par la marche même des choses, un *ordo ecclesiasticus*, et eurent constitué une hiérarchie dont les différents degrés se tranchèrent de plus en plus; et de ce gouvernement aristocratique au gouvernement monarchique, quand une foule de circonstances diverses, jointes au prestige qu'exerçait dans les pays de race latine la ville de Rome, eurent attiré la suprématie à son évêque.

Ajoutez encore que les cérémonies qui composent son culte et qui sont des actes de foi, par conséquent aussi des dépendances du dogme, ont pris naissance à des époques diverses, selon les besoins du moment. Plusieurs d'entre elles doivent leur origine à des concessions, habiles peut-être, mais non sans danger pour la pureté du sentiment chrétien, aux préjugés de la foule ignorante qui ne pouvait oublier le paganisme [1], ou qu'il fallait atta-

[1] Cum animadvertisset (Gregorius) quod ob corporeas delectationes et voluptates simplex et imperitum vulgus in simulacrorum cultus (le culte des idoles, le paganisme) errore permaneret, permisit eis ut in memoriam et recordationem sanctorum martyrum sese oblectarent et in lætitiam effunderentur, quod suc-

cher à la religion nouvelle par de beaux spectacles[1].

Ces variations du dogme ne sauraient nous étonner ; elles sont dans la nature des choses. Le dogme n'étant qu'une explication du sentiment religieux, il a bien fallu qu'il obéît aux lois qui président à la marche et au développement de tous les systèmes, et qui se remarquent surtout dans l'histoire des systèmes philosophiques. Une fois engagée dans la voie où l'entraîna, en Orient, la philosophie platonisante qui y dominait, et en Occident l'esprit gouvernemental et réglementateur de la race latine, la doctrine chrétienne a subi une évolution progressive et, en somme, logique. Les dogmes se sont appelés, si je puis ainsi dire, les uns les autres. La doctrine de la divinité absolue de Jésus-Christ demandait comme son complément naturel la doctrine de la divinité absolue du Saint-Esprit. Le système de l'épiscopat, tel que l'entendait déjà saint

cessu temporis aliquando futurum esset, ut sua sponte ad honestiorem et accuratiorem vitæ rationem transirent. *Vita Gregorii thaumaturg.*

[1] « Pour agir sur les Barbares, dit M. Guizot, c'était surtout à leurs sens, à leur imagination qu'il fallait s'adresser. Aussi voit-on, à cette époque, augmenter beaucoup le nombre, la pompe, la variété des cérémonies du culte ; des chroniques prouvent que c'était surtout par ce moyen que l'Église agissait sur les Barbares ; elle les convertissait par de beaux spectacles. » *Histoire de la Civilis. en Europe*, 5e leçon, p. 28.

Cyprien, devait inévitablement conduire, dans les pays latins, au système d'une monarchie ecclésiastique, au triomphe duquel travaillèrent constamment avec autant d'habileté que de ténacité tous les évêques de Rome, depuis Léon le Grand. Ainsi encore la doctrine de l'absolution était une conséquence forcée de la croyance que le clergé est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes et son représentant sur la terre.

Ajoutez encore que les dogmes ont été en grande partie déterminés par les besoins et par la culture générale du moment où ils ont été formulés. La doctrine de la trinité par exemple aurait été autrement exprimée, elle n'aurait probablement pas été au delà d'une sorte de sabellianisme, si elle n'avait pas été consacrée en face et en opposition de la théorie de la série décroissante des êtres intermédiaires des gnostiques qu'il fallait repousser, sous peine de laisser envahir l'Église par le gnosticisme, et de la théorie de la trinité descendante des écoles philosophiques païennes qu'il importait de condamner, pour tracer une ligne de démarcation infranchissable entre le christianisme et la philosophie.

L'influence qu'ont exercée sur la dogmatique les différents milieux dans lesquels elle s'est formée, éclate à chaque page de l'histoire des dogmes. C'est

dans l'Église d'Orient dès la seconde moitié du second siècle, c'est-à-dire, dans des lieux et à une époque où l'ancienne philosophie grecque jette un dernier et brillant éclat, que se formulent tous les dogmes métaphysiques, la doctrine de la trinité, celle de la création, l'angélologie. Les dogmes anthropologiques, si je puis ainsi les désigner, je veux dire ceux qui concernent la nature humaine, le péché originel, la grâce, la prédestination, sont le produit de l'esprit pratique d'hommes de race latine. Tertullien parle déjà d'un *vitium originis*, d'un *malum naturale*, que les pères transmettent à leurs enfants[1], sans établir cependant sur ce point de doctrine certaine; car il déclare tout aussi formellement que l'enfant, exempt de péché, n'a pas besoin de pardon[2]. Cyprien et Hilaire s'expriment encore sur le péché originel en termes assez vagues. Mais dans ses discussions avec Pélage, Augustin donna à ce dogme tout son développement, et, à vrai dire, nous pouvons l'en regarder comme l'auteur. Enfin c'est au commencement du moyen âge, au milieu d'hommes incultes, mais subtils, que se formulent ces dogmes

[1] Tertullien, *De testimonio*, 3. *De jejunio*, 3. *De anima*, 41.
[2] Tertullien, *De anima*, 21. *Exhort. castit.*, 2 et 3. *De baptismo*, 18.

qui, tels que la doctrine juridique de la satisfaction et la croyance à la transsubstantiation, manquent de ce caractère idéal qui devrait appartenir à toutes les conceptions religieuses.

Qu'on me permette de présenter une dernière observation qui me paraît également propre à faire distinguer la religion et le dogme. On exalte, non sans raison, l'action bienfaisante que le christianisme a exercée, qu'il exerce encore sur la société. Est-ce comme religion ou comme dogme qu'il a contribué au développement du sens moral, à l'adoucissement des mœurs, au triomphe croissant des tendances spiritualistes? Ce n'est pas certainement comme dogme. Les seules doctrines qui agissent réellement sur la conscience, et qui ont eu une influence sociale, sont des doctrines pratiques : je veux parler de celles de la régénération, de la justification, de la sanctification; et ces doctrines tiennent plus du sentiment religieux que de la science théologique; elles n'occupent qu'une bien petite place dans les discussions dogmatiques; ce n'est pas sur elles que l'esprit des théologiens s'est plu à s'exercer; elles n'ont jamais soulevé des orages dans l'Église. Quant aux autres, à celles en particulier qui ont dans presque tous les temps si vivement agité le monde théologique, je conviens qu'elles ont pu satisfaire les besoins scientifiques des théolo-

giens, qu'elles ont pu répondre à la légitime curiosité de la raison qui aime à se rendre compte des idées qui la frappent. Mais en dehors de l'école et des conciles, qu'ont-elles fait pour le bonheur du monde ? Il est fort difficile de le voir.

Le caractère abstrait des unes les retient forcément dans le cercle des théologiens; en dehors de l'école, elles ne sont que des formules que la masse des fidèles peut bien répéter des lèvres, mais dont elle ne comprend pas le sens. Je n'entends ni en affirmer ni en contester la vérité; je me demande seulement comment des doctrines telles que celle de la trinité, utile, j'en conviens, à quelque construction métaphysique, peut avoir quelque prise sur la conscience humaine?

Les autres, quand elles sont sorties du champ de la piété, où elles auraient dû rester, pour passer sur le terrain de la vie pratique, ont servi trop souvent de prétexte à l'oppression des consciences. Je veux parler ici principalement du dogme du péché originel. Renfermé dans le sanctuaire de l'âme, aussi longtemps qu'il n'exprime et qu'il n'explique que le fait général et incontestable de la faiblesse morale et des défaillances continuelles de la nature humaine, il peut avoir une action heureuse sur la moralité. Mais hors de là, à quelles funestes théories ne l'a-t-on pas fait servir? On l'a pris pour

point de départ d'un système qui fonde le despotisme sur le mépris de l'homme. Que vaut donc, s'est-on dit, cet être dégradé? Comment forcerait-on sa nature perverse à l'obéissance de la loi, si ce n'est en la courbant sous un joug de fer? Et pourquoi épargnerait-on dans cette vie un coupable destiné, après tout, aux peines éternelles?

Le dogme n'est donc, dans la vie religieuse, ni l'élément primitif, ni l'élément constant, ni l'élément le plus actif et le plus propre à agir sur tous les hommes indistinctement. Le sentiment religieux le précède toujours; il en reste constamment la base; spontané de sa nature, comme tous les autres sentiments, il a une généralité que ne saurait avoir le dogme qui est le produit de la réflexion; il est accessible à toutes les âmes, tandis que l'exercice et l'habitude de la réflexion ne sont propres qu'aux esprits arrivés à un certain degré de culture.

Ce n'est pas que je veuille contester l'utilité, je dis plus, la nécessité du dogme dans le champ des choses religieuses. Il est impossible qu'il ne se produise pas dans l'esprit de tout homme pieux qui est en état de réfléchir sur le sentiment religieux qui le possède et sur les objets auxquels il se rapporte, c'est-à-dire, d'un côté sa faiblesse morale et de l'autre la miséricorde divine, les deux termes toujours en présence dans la piété chrétienne. Il n'est

pas moins utile que nécessaire. Il précise le sentiment religieux, toujours un peu vague de sa nature, comme tous les autres sentiments, et, en le précisant, il lui donne de nouvelles forces. Il fait plus encore, il l'empêche de s'égarer, de dégénérer en un vain quiétisme qui conduirait au dédain de la vie active; de se perdre en de séduisantes superstitions qui le corrompraient. La science religieuse doit être forcément le couronnement de toute religion qui veut se comprendre elle-même. Mais cette science n'est pas la religion, et ne saurait, dans aucun cas, la remplacer.

Cette science est nécessairement variable. Le sentiment chrétien ne saurait changer, sans cesser d'être le sentiment chrétien ; le dogme peut changer, parce qu'il n'est qu'une explication de ce sentiment et qu'une explication dépend toujours du point de vue de celui qui la propose. C'est ainsi que, le sentiment du juste restant toujours le même, les législations qui n'en sont que des explications, qui le prennent toutes pour base, n'ont qu'un caractère relatif, dépendent de l'état des mœurs au moment qu'elles sont rédigées et peuvent s'améliorer sans cesse à mesure que la culture fait de nouveaux progrès.

ESSAIS

DE PHILOSOPHIE

ET

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

DE LA THÉOCRATIE

A une époque de critique historique telle que celle où nous vivons, il ne peut plus être question ni de célébrer la théocratie comme la seule forme sociale capable de maintenir les hommes sous la loi du devoir, et de faire leur bonheur sur cette terre et dans l'éternité, ni de la maudire comme l'irréconciliable ennemie de l'humanité et l'unique opposition qu'ait rencontrée, dans tous les temps, le développement de l'intelligence et de la conscience. Elle a régné en trop de lieux, elle a été acceptée trop longtemps, pour qu'elle n'ait pas eu sa raison d'être et que, en certains moments, elle n'ait pas été un bienfait réel

pour les sociétés. D'un autre côté, les nations qui l'ont rejetée, pour se donner des institutions fondées sur un principe différent, ont brillé dans le monde d'un trop vif éclat; elles ont laissé trop loin derrière elles celles qui ont persisté à obéir à des législations théocratiques, pour qu'on ne soit pas forcé par l'évidence d'admettre qu'elle n'est ni la seule forme sociale, ni encore moins la forme sociale par excellence.

Nous plaçant en dehors et au-dessus de la polémique des partis, demandons-nous ce qu'est en réalité la théocratie, quel a été son rôle dans la marche de l'histoire, à quelle époque elle peut prétendre légitimement diriger les consciences et à quel degré de culture sociale elle correspond, enfin à quel point elle prend les sociétés humaines et jusqu'à quel autre point elle est capable de les conduire. Ce n'est qu'en l'étudiant à un point de vue historique, ainsi qu'elle l'a été pour la première fois dans un livre publié récemment [1] et auquel nous nous en référerons plus d'une fois, que nous pouvons espérer de nous faire une idée vraie et libre de passions d'une forme sociale, qui n'a pas cessé encore de nos jours d'avoir des apologistes enthousiastes et des adversaires ardents.

[1] *Études sur la théocratie ou de la confusion du spirituel et du temporel dans l'antiquité et dans les temps modernes*, par Eug. Flotard, doct. en droit, ancien magistrat; Paris, veuve Joubert, 1861, 1 vol. in-8.

I

La théocratie, c'est-à-dire le gouvernement exercé au nom de la divinité par des hommes qui parlent en son nom et passent pour ses ministres, n'est pas un phénomène particulier au judaïsme et au christianisme. Elle se retrouve, sous des formes singulièrement analogues, dans l'histoire de toutes les nations qui ont pris part au grand mouvement de l'humanité. Elles ont toutes, dès leur origine, quelques-unes pendant un certain temps seulement, le plus grand nombre jusqu'à leur heure dernière, obéi à des chefs inspirés et chargés par Dieu d'exercer l'autorité suprême et absolue en son nom.

Dans le monde antique, les Indiens, les Perses, les Éthiopiens, les Égyptiens, n'ont jamais connu d'autre forme de gouvernement. Les peuples les moins barbares du nouveau-monde, les Mexicains et les Péruviens, étaient régis par des monarques de race divine, soumis eux-mêmes à des collèges de prêtres qui les dirigeaient. Les peuples chrétiens, au moyen âge, se trouvaient, à peu de choses près, dans la même position sociale.

Si l'on a cru pendant longtemps que la Grèce an-

tique n'avait jamais été soumise à des législations théocratiques, c'est tout simplement parce qu'on ne savait pas remonter assez haut dans son histoire. Depuis que la science a réussi à soulever en partie le voile qui en couvre les âges primitifs, on s'est convaincu qu'elle n'avait pas fait exception à une règle qu'on peut regarder comme générale, et qu'elle avait, comme toutes les autres sociétés humaines, débuté dans la vie civilisée par des institutions théocratiques. « Entre le culte si simple et si grossier, dit M. Guigniault, entre l'adoration presque muette des antiques Pélasges, qui ignoraient jusqu'aux noms des dieux [1], et les légendes développées, les fables religieuses si brillantes dans lesquelles Homère et Hésiode, les premiers, donnèrent à chaque divinité sa généalogie, ses titres et ses honneurs, ses attributs et sa figure visible, il y a nécessairement un état moyen qui a dû frayer le passage entre ces deux époques dont les caractères sont si opposés [2]. Or, cette époque intermédiaire est celle qu'on pourrait spécialement appeler la période du sacerdoce [3], » c'est-à-dire l'époque théocratique.

Si l'on considère que la théocratie s'est produite partout invariablement dans l'enfance des peuples, qu'elle ne s'est maintenue qu'au milieu de ceux qui

[1] *Hérodote*, II, § 52.
[2] *Hérodote*, II, § 53.
[3] *Les Religions de l'antiquité*, t. I, p. 3 et 4.

n'ont pas dépassé un degré de culture comparativement élémentaire, tandis que le petit nombre de nations qui se sont élevées dans les sphères supérieures de l'intelligence, en ont au contraire brisé le cadre, devenu trop étroit pour la libre expansion de leur vie spirituelle, on n'hésitera pas un moment à reconnaître, avec M. Flotard, que, bien loin d'être le moule nécessaire et invariable de la civilisation, elle n'est que celle des formes sociales, qui, dans l'ordre des temps, se présente la première dans l'histoire des sociétés humaines, et par conséquent celle qui est la moins parfaite.

Mais, malgré cette imperfection relative, elle n'en remplit pas moins dans le monde une des plus grandes et des plus nobles missions. C'est elle qui crée et organise les peuples, qui introduit la civilisation parmi les hommes.

Quand on remonte à l'origine des nations, on les voit naître toutes, sans exception, de la transformation de peuplades nomades qui, renonçant à leurs habitudes grossières et violentes, et adoptant la vie sédentaire, se font une patrie et posent les premières assises des sociétés civilisées.

Cette transformation ne s'opère jamais qu'avec les plus grandes difficultés. Non-seulement la vie vagabonde a des charmes étranges pour la nature humaine, mais encore, comme le fait remarquer M. Flotard, « les instincts, les sympathies, les ha-

bitudes du nomade répugnent essentiellement à toute innovation, à tout changement d'état. Le travail des champs lui est odieux, il doit apprendre à l'aimer : le labourage lui semble méprisable, il doit apprendre à l'honorer; habitué à vivre sous des tentes, il devra les quitter pour une demeure fixe : propriétaire orgueilleux de la terre entière, il devra se renfermer dans les limites de son domaine et respecter celles d'autrui [1]. » L'esprit d'ordre, de prévoyance, de calcul, vertus indispensables aux citoyens d'un État civilisé, est, je ne dis pas étranger, mais antipathique à des peuplades qui ont toute l'insouciance des enfants. Leur imagination mobile est incapable de se fixer un seul instant sur la même impression, leur humeur légère de s'assujettir à une règle. Les mesures de police les plus simples, les plus élémentaires dans toute société régulière, leur paraissent un joug insupportable. Par la grossièreté de leurs mœurs, ces peuplades tiennent plus ou moins de la bête [2]. On connaît leur imprévoyance : pour cueillir le fruit, elles coupent l'arbre qui le porte. « Elles ont, dit un voyageur qui les a étudiées avec soin, un amour désordonné de la variété, une inquiétude qui les force en quelque sorte de changer constamment de place, et une passion d'indé-

[1] Flotard, *Études sur la théocratie*, p. 37.
[2] *Nouvelles découvertes des Russes entre l'Asie et l'Amérique, trad. de l'angl. de Coxe*, p. 140, 180.

pendance qui ne connaît aucun frein. Les idées de décence n'entrent pas mieux dans leur tête que celle de gêne ou de règle quelconque [1]. » Les passions du sauvage ont la mobilité et la vivacité de celles de l'enfant [2]. Dominé par ses caprices, il agit sans réflexion; ce n'est que quand il médite une vengeance, qu'il est habile à calculer et à combiner. La faim le rend vorace, cruel; pour la satisfaire, tout lui est bon; il se nourrit d'insectes, de reptiles [3], d'animaux morts de maladie, des restes de ceux que les bêtes fauves ont déchirés dans les bois [4]. De là des infirmités sans nombre qu'une hideuse malpropreté aggrave encore [5].

Sous quelle influence s'opère le passage de la vie errante à la vie sédentaire, condition indispensable de la civilisation?

Il n'est pas le résultat de la contrainte. M. Flotard fait remarquer avec raison que sur des peuplades nomades, vivant au jour le jour, libres de changer à chaque instant de résidence et de se soustraire ainsi au joug auquel on voudrait les soumettre, la force est sans action. Les Kourdes et les Arabes du désert

1 *Voyage autour du Monde en 1800-1804, par J. Turnbull, trad. de l'angl.*, p. 52.
2 *Relation des voyages de découvertes par ordre de Sa Majesté britannique*, t. IV. p. 48 et suiv.
3 *Lévit.*, XI, 20, 23, 41-44.
4 *Exode*, XXII, 31.
5 *Voyage d'une femme autour du Monde*, Paris 1858, p. 87. *Encyclopédie moderne*, par Courtin, t. XX, p. 547 et 548.

ont été vaincus bien souvent; mais le vainqueur n'a jamais pu les contraindre par les armes à renoncer à leurs habitudes nomades. Les populations chasseresses de l'Asie et de l'Amérique ont toujours reculé devant la conquête; elles ont été parfois anéanties par les nations civilisées voisines; on n'a pas réussi par la violence à les attacher au sol[1]. La conquête aurait-elle d'ailleurs apporté une fois la civilisation au milieu de peuplades barbares, il resterait toujours à expliquer comment les conquérants avaient eux-mêmes été civilisés.

Voudrait-on en faire honneur à la réflexion, et prétendre que des familles nomades, fatiguées de leurs misères, auraient un jour associé, par un contrat, leurs intérêts et leurs efforts, et auraient ainsi créé les premières sociétés civilisées? Cette hypothèse, soutenue par Hobbes et par les philosophes du siècle dernier, ne résiste pas à l'examen. L'histoire n'a conservé aucun souvenir d'associations semblables; elle nous montre partout les hordes barbares en état permanent d'hostilité; et, si parfois elles s'unissent ensemble, ce n'est que momentanément, dans un but déterminé : dès que le but est atteint, le lien qui les avait rapprochées se brise, et chacune d'elles rentre dans son isolement primitif.

[1] Flotard, *ibid.*, p. 45 et 49. Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XVIII, chap. 14.

Depuis plus de trois siècles que des voyageurs européens ont occasion de visiter et d'observer des peuplades sauvages, on n'en a jamais vu aucune sortir d'elle-même, par ses seuls efforts, par suite d'un travail raisonné, de son état de dégradation. Comment n'ayant aucune notion ni de la vie civilisée, ni par conséquent des avantages qu'elle procure, pourraient-elles concevoir le dessein de faire le sacrifice de leur indépendance et de se soumettre à des lois communes, pour atteindre un but qui leur est entièrement inconnu?

Le spectacle des bienfaits de la civilisation n'en a pas même séduit une seule, et ne lui a jamais inspiré le moindre désir d'améliorer son sort. Les hordes sauvages ou barbares qui vivent depuis plusieurs siècles à côté de peuples avancés dans l'industrie et dans la culture intellectuelle ne leur ont emprunté que leurs vices; elles ont constamment repoussé leurs vertus, leurs sciences et leurs arts, qu'elles paraissent même ne pas comprendre.

L'éducation n'a eu aucune prise sur les sauvages, quelque favorables que fussent les circonstances dans lesquelles l'expérience en a été tentée. Turnbull raconte qu'un particulier, plein d'humanité et de douceur, essaya d'élever dès l'enfance un garçon et une fille pris dans une peuplade sauvage. Ils furent instruits et soignés avec toute l'attention nécessaire; on ne négligea rien pour les former aux habitudes euro-

péennes. A peine eurent-ils atteint l'âge fixé pour le terme de leur éducation, qu'ils s'affranchirent de toute dépendance, et, jetant les habits auxquels on les croyait accoutumés, ils s'enfuirent dans les bois pour reprendre la vie de leurs amis et de leurs parents[1]. On sait avec quel empressement et quelle satisfaction les divers habitants des îles de l'Océan pacifique amenés en Europe, soit par Cook soit par Bougainville, reprirent les mœurs et les habitudes de leur pays, dès qu'ils y furent rentrés. On peut citer bien d'autres exemples de sauvages de la Nouvelle-Hollande qui ont préféré de souffrir la faim et de s'exposer à toute l'inclémence d'un climat rigoureux plutôt que de s'astreindre aux usages des peuples civilisés.

La religion seule est capable de dompter l'indépendance irritable et soupçonneuse des tribus primitives, et d'agir assez fortement sur leur imagination pour les subjuguer et les plier à des mœurs nouvelles. Tout autre sentiment que la crainte des puissances supérieures à la nature humaine, et le désir égoïste de s'attirer leur faveur, resterait sans action sur des hommes qui ne diffèrent des enfants que par la violence de leurs passions brutales; ou du moins nul autre sentiment n'aurait une force suffisante et n'exercerait un effet assez continu pour les

[1] *Voyage autour du Monde en 1800-1804, par J. Turnbull, trad. de l'angl., par Lallemant*, p. 52.

retenir dans une vie régulière, contre laquelle leurs instincts grossiers se révoltent [1].

Que les peuplades nomades qui sont devenues plus tard de grandes nations ne se soient fixées au sol et n'aient courbé la tête sous l'empire de la loi que vaincues par la religion, c'est ce que prouve l'histoire, principalement ce double fait : d'un côté la forme des législations primitives qui, toutes, se donnent elles-mêmes pour un enseignement direct de la Divinité, et d'un autre côté les traditions antiques qui s'accordent partout à attribuer aux dieux l'invention de l'agriculture et des arts utiles. La civilisation a ainsi ses racines dans la religion et se présente comme un bienfait divin.

II

Il n'est pas une seule législation primitive qui ne s'attribue une origine surnaturelle et divine, et qui ne se prétende l'œuvre même de Dieu.

Les lois de Manou sont mises dans la bouche d'un être divin : c'est ce qu'elles ont soin d'annoncer elles-mêmes, dès leurs premières lignes : « Manou » était assis, ainsi commence ce Code, la pensée

[1] Flotard, *ibid.*, p 47.

» fixée sur un objet unique, quand les grands » Richis [1], s'étant approchés de lui et l'ayant salué » avec respect, lui tinrent ce discours : Être sou- » verainement puissant, daigne nous révéler, selon » l'ordre dans lequel ils doivent être exécutés, les » devoirs qui concernent toutes les classes primitives » et ceux des classes mêlées. Toi seul, ô le premier » des êtres, tu connais le véritable sens de ces de- » voirs universels, existant par eux-mêmes, insai- » sissables dans tous leurs détails pour la pensée » humaine, incommensurables. — Ainsi interrogé » par les sages magnanimes, Celui dont la puis- » sance est infinie, leur répondit en ces termes : » Écoutez [2], » et il leur expose la législation tout entière, qui est ainsi donnée pour une révélation et qui porte le nom de son divin auteur.

La législation mazdéenne dérive également de Dieu. Ormuzd l'enseigna lui-même à Zoroastre [3] : le législateur n'eut pas d'autre maître [4]. Cette législation est exposée dans le Vendidad sous la forme d'un dialogue entre Zoroastre et Ormuzd. Le premier interroge le second sur tout ce que l'homme qui veut lui plaire doit croire et doit faire, et les ré-

[1] Les grands richis sont dans le brahmanisme les saints d'un ordre supérieur.

[2] *Lois de Manou*, liv. I, § 1-4.

[3] *Jeschts-sadé*, § 18.

[4] *Yaçna*, ha XXIX.

ponses du père de la création pure renferment non-seulement les divers articles de la croyance de ses fidèles adorateurs, mais encore les règles de leur vie tout entière.

On sait que dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, livres qui contiennent la législation hébraïque, c'est Jéhovah lui-même qui dicte ses lois à Moïse, et qui les fait connaître au peuple d'Israël par l'intermédiaire de ce législateur. Pour qu'il n'y ait pas d'équivoque possible et qu'il soit bien entendu que les lois mosaïques viennent de Dieu, un grand nombre d'entre elles sont précédées de cette formule : « L'Éternel parla à Moïse [1]. » d'autres sont suivies de ces mots : « Telle est la loi que l'Éternel recommande à Moïse [2]. » ou de ceux-ci : « Comme l'Éternel lui avait commandé [3]. »

Les lois qui régissaient l'Égypte passaient aussi pour être d'origine divine. « La constitution ancienne, dit Diodore de Sicile, fut faite, selon la tradition, sous le règne des dieux et des héros. Le premier qui engagea les hommes à se servir de lois écrites fut Mnévès, homme remarquable par sa grandeur d'âme, et digne d'être comparé à ses pré-

[1] *Lévit.*, I, 1, IV, 1, V, 14, VI, 1, 8, 19, 24, VII, 22, 28, VIII, 1, etc.
[2] *Lévit.*, VII, 37, 38, XI, 46, XXIV, 23, XXVII, 46, XXVIII, 34. *Nombr.*, IX, 23, etc.
[3] *Lévit.*, VIII, 17, 21, 29, 31, IX, 7, 10, 21, X, 15, 18. *Nombr.* I, 54, III, 51, etc.

décesseurs. Il fit répandre que les lois qui devaient produire tant de bien lui avaient été données par Mercure [1]. » Les lois qui furent promulguées dans la suite, sous Sasychès, Seroosis et Bocchoris, ne furent que des conséquences et des développements de cette antique législation.

Telle est la forme constante de toutes les législations primitives. Elles ont été établies au nom de la Divinité; c'est elle-même qui les a révélées aux hommes [2]. Cette forme est une preuve manifeste que la religion présida à l'établissement des sociétés antiques et guida leurs premiers pas dans la carrière de la civilisation. Ces législations auraient certainement revêtu une toute autre forme, si la naissance des sociétés avait eu pour cause et pour mobile soit, comme Hobbes le suppose, le besoin de l'ordre et de la sécurité, soit, comme le veut Rousseau, le désir d'une assistance réciproque.

On arrive à la même conclusion, quand on considère que l'invention de l'agriculture et des arts utiles, conditions indispensables de la vie civilisée, est également rapportée à la religion.

Il y a peut-être quelque exagération à soutenir

[1] *Diodore de Sicile*, I, § 94.

[2] Ce fait n'a pas échappé à Diodore de Sicile. Après avoir rapporté que les anciennes lois égyptiennes avaient été attribuées à un dieu, il ajoute qu'il en est de même des législations de toutes les autres nations de l'antiquité. *Diodore de Sicile*, I, § 94.

avec Vico que la terre fut le premier autel et l'agriculture le premier culte. Mais il est certain que, chez tous les peuples primitifs, l'agriculture se rattache à la religion par les liens les plus étroits. Les hommages rendus à la Divinité ont, dans les cultes antiques, une relation directe avec les travaux des champs. Dans l'Inde comme dans la Judée, chez les Perses comme chez les Grecs, les fêtes religieuses et nationales, — et, dans le principe, toutes les fêtes étaient à la fois religieuses et nationales, — se célébraient à l'époque où les champs reverdissent, au temps de la moisson et au moment des vendanges. En plusieurs lieux, le sens primitif de ces fêtes se perdit d'assez bonne heure ; mais, dans les âges primitifs, elles étaient des commémorations des principaux événements de la vie agricole ; elles n'avaient pas d'autre but que de se réjouir des nouveaux bienfaits de la terre et de remercier de leur libéralité les puissances divines.

Déjà Aristote avait observé que les fêtes des anciens se célébraient après la moisson et les vendanges, qu'on se rassemblait alors à des jours et à des lieux fixes, pour offrir aux dieux les prémices des biens qu'on leur devait, et qu'on mangeait et buvait, dans des repas publics, des fruits nouveaux de la terre [1]. Dans les temps modernes, Court de

[1] *Ethique à Nicomaque*, liv. VIII, chap. 9.

Gebelin, quelles que soient d'ailleurs les erreurs de son système sur les religions antiques, a fort bien établi que les nations agricoles seules eurent dans le monde ancien des fêtes fixes, et que ces fêtes se rapportaient aux travaux des champs [1]. Enfin on ne saurait plus douter aujourd'hui, après les travaux des érudits allemands, que les grandes fêtes des Hébreux n'aient été également instituées en vue de l'agriculture. [2]

Les cérémonies religieuses de l'antiquité portent la marque de cette origine. Chez les Hébreux, on déposait, chaque sabbat, sur une table d'or, dans le lieu saint du temple, douze pains, selon le nombre des tribus d'Israël [3]. A la Pâque, on apportait au sacrificateur la première gerbe mûre; ce n'est qu'après cette cérémonie que la moisson des blés était officiellement ouverte [4]. A la Pentecôte, qui avait lieu cinquante jours après le commencement de la moisson, les Israëlites présentaient au temple un gâteau nouveau et deux pains levés, comme signe de reconnaissance pour la récolte des blés heureusement terminée [5]. Enfin, à la fête des Tabernacles,

[1] Court de Gebelin, *Le Monde primitif*, t. IV, p. 214 et suiv.

[2] On peut consulter surtout J. F. L. George, *Die ältere judischen Feste*, Berlin, 1835, in-8, p. 196 et suiv.

[3] *Nombr.*, IV, 7. *Lévit.*, XXIV, 5-9. *Exode*, XXV, 30, XXXV, 13, XXXIX, 36.

[4] *Lévit.*, XXIII, 10.

[5] *Lévit.*, XXIII, 15. *Exode*, XXIII, 16. *Nombr.* XXVIII, 26-28.

qui se célébrait après qu'on avait cueilli les fruits des vergers et de la vigne, les Hébreux se rendaient au temple, portant dans leurs mains des produits des plus beaux arbres, des branches de citronniers, de palmiers, d'arbres fruitiers [1].

On rencontre des cérémonies analogues chez la plupart des autres nations de l'antiquité. En Égypte, c'était une pratique fort ancienne, usitée encore du temps de Diodore de Sicile, que, dans le temps de la moisson, les premiers épis étaient donnés en offrande. Les habitants battaient cette première gerbe de blé en invoquant Isis. « Il y a quelques villes, ajoute Diodore, où, pendant les fêtes d'Isis, on porte avec pompe, parmi d'autres objets, des corbeilles chargées de froment et d'orge, en mémoire des bienfaits de cette déesse [2]. »

Dans l'Inde, les lois de Manou prescrivent d'honorer les Mânes en leur offrant des gâteaux de riz [3]. Aussitôt que la moisson est terminée, il est ordonné de faire une offrande de grain nouveau [4]. Un brahmane qui désire vivre de longues années ne doit pas manger du riz nouveau, avant d'avoir offert aux dieux les prémices de la récolte [5].

[1] *Lévit.*, XXIII, 40; *Nombr.*, XXIX, 12; *Deutér.*, XVI, 13-15.
[2] *Diodore de Sicile*, I, § 14.
[3] *Lois de Manou*, III, 211 et suiv.
[4] *Ibid.*, IV, 26.
[5] *Ibid.*, IV, 27.

Les cinq grandes oblations de l'anachorète consistent en grains, en herbes potagères, en racines et en fruits [1].

Les fruits de la terre figuraient dans presque toutes les fêtes religieuses de la Grèce [2]. Aux fêtes de Minerve, des jeunes filles portaient des pains appelés *Nastoï*, et des jeunes garçons des branches de vigne chargées de fruits [3]. Aux grandes Panathénées, les vieillards avaient à la main des branches d'olivier [4]. Des vases remplis de vin, de lait, d'huile, étaient portés, aux Eleuthéries, par des jeunes gens choisis dans les meilleures familles [5]. Les Pyanepsies, qui se célébraient en Novembre, étaient terminées par le chant d'un hymne dans lequel on demandait à Érésione une abondante récolte de figues, de blé, d'huile et de vin [6].

Les rapports de l'agriculture et des religions positives se montrent plus clairement encore dans les traditions des divers peuples de l'antiquité. Elles sont unanimes à attribuer à des êtres divins l'invention et la propagation parmi les hommes

1 *Ibid.*, VI, 5.
2 Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antiq.*, t. II, p. 186 et suiv.
3 Court de Gebelin, *Monde primit.*, t. IV, p. 440 et 441.
4 Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 445; Maury, *ibid.*, t. II, p. 209.
5 Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 451.
6 Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 452.

des différentes parties des arts agricoles. En Égypte, Isis, une faucille à la main, présidait aux travaux de la moisson. C'est d'elle que les habitants des bords du Nil avaient appris à filer le lin et à le tisser, à planter l'olivier et à extraire de ses fruits une huile savoureuse [1]. Cérès fut pour les Grecs ce qu'Isis était pour les Égyptiens. Elle inventa l'agriculture, constitua la propriété des terres, établit les diverses lois nécessaires à la sécurité et à la prospérité des populations agricoles [2]. L'invention de la culture de la vigne et de la fabrication du vin était rapportée, en Égypte à Osiris [3], dans la Grèce à Bacchus [4]. Daprès les légendes phéniciennes, recueillies par Sanchoniaton, un des fils d'Uranus fut l'inventeur de la charrue [5].

La religion des anciens Perses est une glorification de l'agriculture. Rien n'est plus agréable à Ormuzd que la culture de la terre. Celui qui

[1] Flotard, *ibid.*, p. 78.

[2] Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 574-579. Isis était aussi appelée Thesmophore (législatrice) comme Cérès, parce qu'elle avait également « donné des lois d'après lesquelles les hommes se rendent réciproquement justice et font cesser l'abus de la force et de l'injure par la crainte du châtiment » : *Diodore de Sicile*, I, § 14. L'établissement de la vie agricole et l'établissement de la vie policée furent un seul et même fait, en Égypte comme dans la Grèce, comme partout ailleurs.

[3] Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 516 et suiv.

[4] Court de Gebelin, *ibid.*, t. IV, p. 562 et suiv.; Maury, *ibid.*, t. II, p. 87, 199 et 200.

[5] Court de Gebelin, *ibid.*, t. I, p. 59.

fait produire du blé et qui cultive les fruits des champs, celui-là cultive la pureté, est-il dit dans le Vendidad : il avance la loi divine autant que s'il offrait cent sacrifices[1]. « Quand les champs » produisent des fruits, alors les Daëvas (les mau- » vais esprits) sifflent; quand les rejetons des plantes » poussent, alors les Daëvas toussent; quand la » tige du blé s'élève, alors les Daëvas pleurent; » quand les épis sont entassés, alors les Daëvas pren- » nent la fuite. C'est dans les maisons où se trouvent » les épis que les Daëvas sont le plus battus[2]. » Dans la législation de Zoroastre, l'agriculteur est représenté comme un homme pur, un ami d'Ormuzd; le nomade, au contraire, comme un homme impur, un soutien d'Ahriman, le père du mal. L'agriculture y est considérée comme inséparable de la sainteté et du culte pieux[3]; dans la pensée du législateur, elle favorise les bonnes mœurs; elle est la compagne du bon ordre, dans les champs, dans la maison, dans l'âme de celui qui l'exerce; elle est le moyen le plus efficace, ou, pour mieux dire, le seul efficace de rétablir la pureté primitive de la création, troublée par la méchanceté d'Ahriman.

Plus tard les choses changèrent de face chez les Perses : les prêtres et les guerriers s'élevèrent par

[1] *Vendidad.* Fagard, II, 96-103.
[2] *Vendidad.* Farg., III, 97-109.
[3] *Vendidad.* Farg., III, 6-14. 75-79, 80, 87-93.

la marche même des choses au-dessus des agriculteurs. On peut suivre presque à la trace les principales phases de ce changement. Dans ce qu'on pourrait appeler le mazdéisme moyen, le prêtre, le guerrier et le cultivateur sont mis sur la même ligne : on les appelle tous les trois ensemble la plus grande force, les plus puissants soutiens de la loi mazdéenne [1]. Mais, dans le mazdéisme primitif, il n'est question que de l'agriculteur. C'est à l'établissement de l'agriculture au milieu des clans aryens, que Zoroastre consacre tous ses efforts : il ne paraît pas s'être proposé d'autre but que d'attacher les peuples aux travaux des champs, dans l'intention bien manifeste de faire régner dans son sein, avec les mœurs simples et paisibles, inséparables de la vie agricole, le culte d'un Dieu de pureté morale.

Le législateur des Hébreux n'eut pas un autre dessein. Le culte qu'il donna aux enfants d'Israël, aussi bien que l'ensemble de ses institutions, sont dans une relation évidente avec la vie agricole. Les offrandes qu'il veut que l'on présente à l'Éternel, aux grandes fêtes nationales, sont, comme je l'ai déjà dit, les fruits des champs. Le Sabbat lui-même est établi en vue d'une population d'agri-

[1] *Yaçna*, XIV, 9; *Vispered*, III, 16, 28 et 29; *Vendidad*. Farg., XIV, 26 et suiv.

culteurs. La suspension complète du travail au septième jour a pour but en effet de ménager un repos nécessaire aux bestiaux, aux esclaves et aux mercenaires, afin, comme s'exprime le texte sacré, qu'ils réparent leurs forces [1]. Il est toujours parlé au point de vue agricole, jamais autrement, de la contrée dans laquelle Moïse conduit les tribus d'Israël et qu'il veut leur donner pour patrie. Elle est sans cesse présentée à leur imagination comme « un pays de blé, d'orge, de vignes, de » figuiers et de grenadiers; un pays d'oliviers » qui portent de l'huile, un pays de miel, un » pays où le peuple mangera du pain, sans » crainte de la disette [2]. »

L'agriculture a donc été dans les temps primitifs intimement unie à la religion. La vie agricole a été regardée comme une manière de vivre spécialement agréable à Dieu. C'est pour lui plaire, pour se conformer à ses ordres, que les peuplades nomades renoncèrent à camper sous la tente, et fondèrent des établissements permanents. C'est en leur persuadant que la culture de la terre a quelque chose de divin, que les premiers législateurs les arrachèrent à leurs mœurs grossières, à leur existence vagabonde et, en les attachant

[1] *Exode*, XXIII, 12, XXXIV, 21.
[2] *Exode*, III, 8; *Nombr.*, XIII, 28; *Deutér.*, VIII, 8 et 9.

au sol, les rendirent accessibles à la civilisation.

Tout nous ramène ainsi à voir dans la théocratie la mère des sociétés régulières et policées.

III

Ce n'est pas à dire cependant que toute espèce de religion se trouve capable de donner naissance à la civilisation. Je n'en veux d'autre preuve que l'état de sauvagerie dans lequel ont persisté une foule de tribus qui ont cependant une religion, un culte et des prêtres qui se prétendent aussi en rapport avec des puissances supérieures. S'il suffisait d'une théocratie quelconque pour que la vie policée s'établît, il y a longtemps que les hordes barbares qui errent ou qui végètent encore dans les forêts et dans les déserts, se seraient fait une patrie, et seraient devenues à leur tour de puissantes nations.

La religion ne devient un principe de civilisation que du moment qu'elle se fonde sur le sentiment moral. Aussi longtemps que les dieux ne sont conçus que sous la catégorie de la force, c'est-à-dire uniquement comme des êtres plus puissants que l'homme, leur pensée ne peut exercer la moindre influence salutaire sur la conscience. Ces dieux s'inquiètent peu que leurs adorateurs soient bons ou

mauvais, bienfaisants ou cruels. Qu'on tremble devant eux et qu'on s'acquitte des redevances qui leur sont dues, cela leur suffit, ils n'en demandent pas davantage; tout le reste leur est indifférent. Et leurs adorateurs, de leur côté, ont rempli tous leurs devoirs envers eux et se sont assurés de leur protection, quand ils ont rendu hommage à leur puissance et qu'ils ont déposé des offrandes sur leurs autels.

Il en est tout autrement, dès que les dieux apparaissent, non plus seulement comme des êtres puissants, mais aussi comme des êtres purs et justes. Il ne s'agit plus alors, pour mériter leurs bienfaits, de les séduire par des présents et des flatteries; le devoir de leurs adorateurs est de les prendre, en un certain sens, pour modèles, et de chercher à être purs et justes comme ils le sont eux-mêmes. Sous l'impression de cette conception de la Divinité, les actes violents et cruels sont condamnés comme coupables, et les mœurs brutales et grossières comme inconvenantes, tandis qu'une vie paisible, décente, régulière, est regardée comme agréable aux dieux, et par conséquent comme nécessaire pour leur plaire et s'attirer leur faveur.

Quand cette conception morale de la Divinité s'est emparée de la conscience d'un homme, la civilisation a un apôtre qui, tôt ou tard, la fera triompher. Comment pourrait-il ne pas consacrer sa vie

tout entière à la propagation, à la réalisation d'une idée dont la vérité le presse et qui, d'ailleurs, comparée aux grossières croyances de ses contemporains, lui paraît si riche en applications bienfaisantes? Sans doute, cette conception s'alliait encore dans l'esprit des législateurs primitifs à une foule de ces superstitions qui sont propres à l'enfance de l'humanité. Mais elle était suffisamment claire à leurs yeux pour leur donner un idéal comparativement élevé de la vie humaine, et c'est d'après cet idéal qu'ils entreprirent de transformer les peuplades auxquelles ils appartenaient. Si Moïse prescrivit aux Israélites d'être saints, c'est, il nous le dit lui-même, parce qu'il concevait Dieu comme saint. Zoroastre n'imposa à ses disciples la pureté dans leurs pensées, dans leurs paroles et dans leurs actions, que parce qu'Ormuzd était pour lui un être pur par excellence.

Le point de départ des législateurs primitifs étant une conception de la nature morale de la Divinité, leur œuvre fut nécessairement empreinte d'un caractère éminemment religieux. C'est pour la cause de Dieu qu'ils combattirent; ils furent les interprètes de sa volonté auprès des hommes; ils se regardèrent, tous sans exception, comme appelés par une vocation d'en haut à faire triompher l'ordre moral au milieu de leurs concitoyens. En vérité, on ne saurait dire qu'ils fussent le jouet d'une illusion.

Déjà Diodore de Sicile, qui avait été frappé de ce fait constant, que toutes les législations primitives se présentent sous la forme de révélation, avait eu l'idée d'en chercher une explication psychologique. Tout en reconnaissant que les anciens législateurs auraient bien pu emprunter les noms des dieux pour donner une plus grande autorité à leurs lois dans l'esprit des peuples, il ne tient pas pour impossible qu'ils aient regardé leur intelligence, mise au service de l'humanité, comme animée d'un souffle divin et surnaturel [1].

Leurs conceptions dépassaient, en effet, à un si haut degré le niveau commun de leur temps, qu'elles les remplissaient eux-mêmes d'étonnement et d'admiration. Peu exercés à l'analyse, ils ne pouvaient suivre les termes moyens par lesquels ils y étaient arrivés. Elles leur apparaissaient comme des idées en quelque sorte étrangères à leur esprit, à la production desquelles ils ne sentaient pas qu'ils avaient pris part. Ils se croyaient forcés, par conséquent, de les rapporter à une puissance supérieure et de les tenir pour les résultats de communications divines. Cette voix de la conscience, dans laquelle l'homme habitué à la réflexion reconnaît sa propre voix, même quand elle l'accuse et le condamne, qu'elle s'élève contre ses faiblesses, qu'elle lui est impor-

[1] *Diodore de Sicile*, I, § 94.

tune, cette voix était pour les hommes des temps primitifs, moins exercés et plus naïfs, la voix même de Dieu. Et, à vrai dire, nous ne sommes pas aussi loin d'eux qu'il le semblerait au premier aspect. La seule différence qui nous sépare, c'est qu'ils rapportaient immédiatement à la cause première ce que nous ne lui rapportons qu'en passant d'abord par des causes secondes.

Ce n'est pas, toutefois, que les anciens législateurs fissent quelque distinction entre l'élément surnaturel et l'élément humain. La voix de Dieu et la voix de la conscience se confondaient pour eux en une seule voix. Zoroastre en appelle sans cesse au bon sens; ceux qui ne sentent point qu'il convient à l'homme de vivre dans la pureté, sont aveuglés par une sorte de folie [1]. C'est parce qu'ils enseignent aux hommes à suivre les lois du bien, qui sont celles de leur nature, que les législateurs primitifs savent qu'ils font l'œuvre de Dieu, qu'ils sont ses organes et ses mandataires; comme aussi c'est parce qu'ils ont adopté des habitudes d'ordre, de décence, de pureté morale, que ceux qui se sont rangés de leur côté, sont les enfants de Dieu et le peuple élu.

L'établissement de la théocratie n'a pas été,

[1] Mart. Haug, *Die Gâtha's des Zarathustra*, 1re partie, p. 120 et 121.

comme on le croit d'ordinaire, l'œuvre de castes sacerdotales. Les législateurs primitifs n'ont été nulle part des prêtres. Il est même certain, on peut l'affirmer du moins pour ceux des peuples antiques dont des documents positifs nous permettent de reconstruire en partie les âges primitifs, qu'il n'existait chez eux, avant la transformation qui les fit entrer dans la vie policée, ni prêtres, ni castes sacerdotales.

On sait très-bien comment les familles de pasteurs, issues de Jacob, se transformèrent en un peuple d'agriculteurs. Ce changement s'opéra, après la sortie d'Égypte, par les soins de Moïse, ou, si l'on aime mieux, par les efforts réunis d'un certain nombre de législateurs, dont l'œuvre collective s'est personnifiée dans celui qui fut peut-être le plus éminent d'entre eux, ou peut-être encore qui donna à leur idée religieuse et sociale sa forme dernière et parfaite. Avant cette époque, il n'y avait point de prêtre en Israël. Chaque père de famille célébrait le culte dans sa maison, entouré de ses enfants et de ses serviteurs [1]. Ni Moïse, ni aucun des chefs du peuple qui l'aidèrent dans son entreprise, ne se donnèrent pour des prêtres; ce qui ne les empêcha pas de célébrer eux-mêmes les cérémonies qu'ils établirent ou qu'ils tenaient de leurs ancêtres;

[1] *Genèse*, VIII, 20, XV, 9 et suiv., XXII, 2, 13, XXXV, 1, 3, 7.

c'était un droit qui avait appartenu jusque-là aux pères de famille et qui leur resta longtemps encore après l'établissement du peuple d'Israël dans la terre de Chanaan [1]. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que la famille à laquelle fut confié le sacerdoce chez les Israélites ne fut pas celle qui s'opposa le moins aux plans du législateur [2].

Le mazdéisme prit naissance et s'établit dans d'autres conditions que le mosaïsme ; mais il ne fut pas plus que lui l'œuvre d'un sacerdoce. Zoroastre nous est donné par la tradition antique pour un sage et non pour un prêtre. Un sacerdoce puissant se forma plus tard au milieu des mazdéens ; il n'existait pas avant la réforme religieuse et sociale qui fit de quelques-uns des clans de la famille aryenne un peuple de cultivateurs. Il n'est pas question des mages dans les partie les plus anciennes de l'Avesta. Tout au plus la formation d'une caste sacerdotale chez les mazdéens daterait-elle du père du mazdéisme ; on a cependant de bonnes raisons de croire qu'elle lui fut postérieure [3].

Enfin, si nous portons les yeux sur les origines de la civilisation des Indous, nous serons témoins d'un spectacle analogue. Le Rig-Véda, la base première

[1] *Juges*, VI, 24, 26, XIII, 16, 19, XVII, 2, 5; *Sam.*, VI, 17, 18, etc.

[2] *Nombr.*, XII, 1 et suiv ; *Exode*, XXXIII, 1-6, 21-25.

[3] *Revue germaniq.*, t. VIII, p. 65 et 85.

de cette civilisation, ne parle ni de prêtres, ni de caste sacerdotale. Le sacerdoce prit plus tard une prépondérance énorme parmi les peuples de l'Inde; mais ce n'est pas sous sa direction qu'ils firent les premiers pas dans la vie civilisée. Les brahmanes se sont donnés pour les descendants et les héritiers des poëtes dont les chants ont été recueillis dans le Rig-Véda ; peut-être l'étaient-ils, en effet, quoiqu'on n'en ait aucune preuve ; mais ces poëtes étiaent des guerriers et des chefs de famille; ils n'étaient pas des prêtres; ils n'appartenaient pas à une caste sacerdotale; la division en castes était inconnue de leur temps.

Chez les Hébreux, comme chez les mazdéens et les Indous, les origines de la civilisation remontent au delà de l'époque qui vit se former une classe de prêtres. L'analogie nous autorise à supposer qu'il en fut de même chez tous les autres peuples de l'antiquité dont la civilisation n'a pas été le résultat d'une importation étrangère.

Il est un fait qui peut servir de contre-épreuve à la thèse que je soutiens ; c'est que les peuplades sauvages ou barbares, au milieu desquelles se trouve un sacerdoce dont elles subissent plus ou moins l'influence, ne se sont jamais élevées à la vie civilisée. On ne pourrait en citer une seule à laquelle ses prêtres aient cherché à donner une éducation supérieure, et qu'ils aient tirée de la barbarie. Ce n'est

pas seulement parce que leur crédit est borné, précaire, accidentel, que les jongleurs, les sorciers, en un mot, les hommes qui, de quelque nom qu'on les désigne, remplissent ou s'attribuent le droit de remplir les fonctions sacerdotales parmi les sauvages et les barbares, n'ont rien entrepris pour la cause de la civilisation. Ce n'est pas même parce qu'ils ne sont guère moins ignorants que le reste de la tribu qu'ils veulent tenir sous leur empire. Les peuplades nomades qui, en devenant agricoles, sont entrées dans la vie civilisée, ne sont pas parties d'un état plus élevé, et les hommes qui les ont conduites dans cette voie avaient, en commençant leur œuvre, encore moins d'influence sur leurs clans ou leurs tribus que les jongleurs n'en ont sur les hordes au milieu desquelles ils vivent. S'il ne s'est produit dans le sein des associations sacerdotales des peuplades qui sont restées sauvages ou barbares aucun personnage capable d'entreprendre l'œuvre d'un civilisateur, la cause n'en est pas difficile à découvrir. Elle est dans le fait même de l'existence d'un sacerdoce. Par nature, autant que par position et par intérêt, tout sacerdoce est conservateur. Il n'a pas d'autre puissance que celle que lui donnent les traditions religieuses ; elles font son unique force ; c'est sur elles que se fonde son existence. Son intérêt est de les maintenir.

Que s'il venait à s'élever dans son sein quelque

novateur, prêchant une croyance nouvelle, appelant la tribu à une autre forme de vie sociale, de quel œil serait-il vu de la caste sacerdotale ? Loin de pouvoir compter sur son concours, il l'aurait pour adversaire. Il ne saurait réussir dans son entreprise qu'à la condition de surmonter d'abord tous les obstacles, toutes les haines qu'elle soulèverait contre lui. Le mouvement civilisateur, s'il aboutissait, ne serait pas l'œuvre du sacerdoce ; il se serait accompli malgré lui.

Telle est la marche nécessaire des choses. On a vu des corporations sacerdotales apporter, avec leurs croyances, la civilisation qui leur est propre, au milieu de peuplades barbares étrangères. C'est ce que font encore aujourd'hui les missionnaires chrétiens ; c'est ce qui eut lieu, sur une vaste échelle, à partir du cinquième siècle de notre ère, dans l'Europe occidentale, avec cette différence toutefois que le clergé catholique n'eut pas besoin de se transporter au milieu des barbares qu'il s'agissait de convertir, les barbares étant venus s'établir dans les lieux mêmes où il avait déjà fait prévaloir son influence. Mais on n'a jamais vu les corporations sacerdotales appeler à un nouveau mode d'existence les peuplades au milieu desquelles elles dominent ou seulement cherchent à dominer.

Les civilisations primitives, quelque théocratiques qu'elles soient, ne furent donc pas l'œuvre du sacer-

doce. Mais il faut ajouter qu'elles eurent toutes pour conséquence de donner naissance à des castes sacerdotales. C'est un fait qu'il est superflu d'établir ; mais, comme il est fondé dans la nature même des choses, il convient d'en indiquer la raison.

Les législations primitives eurent toutes, on l'a déjà vu, une origine divine. Dieu parla par la bouche d'hommes privilégiés auxquels il fit connaître sa volonté. Leurs instructions restèrent les lois du nouvel ordre de choses. Écrites ou orales, ces lois eurent besoin, pour êt re conservées et aussi pour être appliquées convenablement, d'hommes exclusivement chargés de ce soin. Pour des lois d'origine humaine, il faut ne magistrature laïque ; mais quand il s'agit d'un code révélé par Dieu, la magistrature à laquelle la conservation et l'application en sont confiées devient nécessairement un sacerdoce, c'est-à-dire un corps gardien de la loi sainte, continuateur, sinon de la pensée du législateur, qui d'ordinaire s'obscurcit bientôt, du moins de ce qu'on prend pour elle, héritier de sa puissance et du prestige qui entoure sa mémoire, et, comme lui, organe et ministre de la Divinité.

Dans les sociétés faites depuis longtemps à la vie civilisée, les rapports sociaux se maintiennent par un effet de l'habitude. Chaque génération suit à peu près l'exemple de celle qui l'a précédée. On ne comprend guère que les choses puissent marcher autrement

qu'elles ne vont. Pour empêcher le lien social de se relâcher, le magistrat n'a qu'à réprimer les natures perverses qui ne sont jamais que des exceptions; il n'a pas à prévenir des regrets et des goûts pour les mœurs de la vie sauvage, dont le retour, s'il était possible, serait, de l'avis unanime, le plus grand de tous les maux. Il n'en est pas ainsi d'un peuple naissant, mal façonné aux nouveautés de la vie civile, encore tout imprégné des souvenirs des temps où ses pères erraient, dégagés de toute contrainte, dans les forêts et les déserts. Que seraient devenues, au milieu d'un tel peuple, des institutions dont le côté moral lui échappait et n'était pas capable de faire une bien vive impression sur son esprit, et dont la contrainte lui était trop sensible pour lui permettre d'en apprécier les bienfaits, s'il n'y avait eu une autorité assez forte pour en garantir l'exécution et pour empêcher tout retour à la vie nomade? Le législateur mort, son œuvre, abandonnée à elle-même, aurait bientôt disparu. Pour en assurer la durée, il fallut, au moins pendant plusieurs générations, un pouvoir entièrement analogue à celui qu'il avait possédé, puisant sa force dans le même ordre de faits, c'est-à-dire enseignant et agissant au nom et par l'ordre de Dieu. Ce pouvoir, condition indispensable de l'existence des institutions théocratiques, dut nécessairement, une fois établi, se continuer et même grandir à mesure que le régime théocratique

se consolidait et qu'il prenait plus d'empire sur les consciences.

C'est ainsi que, par la force même des choses, se constituèrent les castes sacerdotales. Elles se retrouvent, sous un nom ou sous un autre, chez tous les peuples soumis au régime théocratique. On ne saurait citer une seule exception. Elles ont varié dans leurs formes. En général elles ont été héréditaires ; il y en a eu cependant qui se recrutaient elles-mêmes, soit en appelant dans leur sein des hommes qu'elles croyaient capables de les seconder, soit plus ordinairement en formant des disciples qui restaient dévoués aux intérêts de l'ordre. Mais elles ont eu toutes ce caractère commun de se regarder comme les mandataires de la Divinité, les dispensateurs de ses faveurs et les ministres de ses jugements. Ce caractère était une conséquence de la nature même des institutions théocratiques.

De l'ensemble des faits que je viens de présenter, il ressort d'une manière évidente, d'un côté, que le régime théocratique, forme première des sociétés civilisées, n'a été, nulle part, l'œuvre d'un sacerdoce, et d'un autre côté, que toute théocratie est devenue nécessairement un gouvernement sacerdotal.

On comprend maintenant comment il a pu se faire qu'on ait confondu deux termes qui, dans notre langue, sont devenus à peu près synonimes. Il importe à la vérité historique de les distinguer.

Quoique toute constitution théocratique doive, par la force des choses, tomber entre les mains d'un sacerdoce, elle se fonde primitivement dans des vues qui n'ont rien de commun avec l'intérêt sacerdotal. Les législateurs primitifs étaient animés de sentiments désintéressés; on ne saurait en douter. En persuadant aux hommes de leurs clans de se livrer à la vie agricole qui leur paraissait préférable, sous tous les rapports, à la vie nomade, ils n'avaient pas d'autre but que leur bonheur. Il serait absurde de les rendre responsables des conséquences plus ou moins fâcheuses de leurs institutions et de les accuser de n'avoir pas su les prévenir. Ces conséquences ne pouvaient être prévues. Ils firent pour le bien de l'humanité tout ce qui était possible de leur temps : la conscience humaine ne pouvait pas, dans le milieu où ils étaient placés, s'élever à un point de vue plus élevé que celui qu'ils atteignirent, et l'on ne saurait, sans la plus complète injustice, sans faire abstraction des lois les plus évidentes de l'histoire, méconnaître que leurs institutions sociales et religieuses, quoi qu'il dût en advenir plus tard, furent à leur moment et pour longtemps encore, un bienfait immense pour les peuplades auxquelles ils réussirent à les faire adopter.

IV

Un des caractères les plus frappants des législations théocratiques est l'excès de la réglementation. Il n'est pas un seul acte de la vie humaine, depuis le plus considérable jusqu'au plus humble, qui ne soit déterminé à l'avance par quelque article de la loi; rien n'est abandonné à l'initiative et à la spontanéité de l'individu. On ne se contente pas de lui prescrire l'amour de Dieu, la bienveillance pour les autres membres de l'État, la commisération pour le pauvre, la veuve et l'orphelin, tous les sentiments, en un mot, qui constituent le domaine propre de la religion. On ne lui commande pas seulement d'éviter les attentats à la vie, à la propriété, à la liberté, à l'honneur de ses concitoyens, ce qui forme la matière des lois civiles et pénales des nations civilisées. On s'attache encore, avec non moins d'attention, à lui apprendre ce qu'il est permis de boire et de manger [1], et même de quelle manière les aliments autorisés doivent être préparés [2]; de quelles étoffes on

[1] *Lévit.*, XI, XVII, 10-14, XIX, 26, XX, 25; *Lois de Manou*, II, 51-56, IV, 62, V, 5-33; *Coran*, chap. II, trad. de Savary, Paris 1821, t. I, p. 26, 36; chap. V, p. 99, 100, 113, 114, etc.; *Hérodote*, II, § 37, 42, 77.

[2] *Lois de Manou*, V, 24, 25, VII, 217; *Hérodote*, II, § 37.

peut se vêtir et quelle forme il convient de donner aux vêtements[1] ; quels sont les soins qu'il faut accorder au corps, quel est le nombre des ablutions, quel doit en être le mode[2], et quels sont les cas qui en nécessitent de particulières[3]. On va bien plus loin encore dans cette réglementation des détails de l'existence. Les lois de Manou déterminent la manière dont les individus des différentes classes doivent se saluer[4]. Les Perses et les Indous ont des prescriptions relatives à la manière de tailler les ongles et les cheveux[5], et les Hébreux à la forme de la barbe[6]. Une foule d'autres, dans toutes les législations théocratiques, concernent des actes bien autrement vulgaires[7].

[1] *Lévit.*, XIX, 19; *Nombr.*, XV, 38; *Lois de Manou*, II, 41-47; *Hérodote*, II, § 37, 41, 81.

[2] *Lois de Manou*, II, 58-62, 176; *Coran*, chap. V, t. I, p. 101; *Liber Sad-der*, porta LIX, LXXXIV, dans hyde; *Relig. veter. Persar.*, p. 481 et 499.

[3] *Lévit.*, XVII, 15, 16, XXII, 6, XV, 5, 16-27, XIII, 58, XIV, 8, 9; *Nombr.*, XIX, 7, 8, 10, 11, 19; *Deutér.*, XXIII, 11; *Lois de Manou*, II, 181, V, 66, 76, 144, XI, 202; *Vendidad.*, Farg., VIII; *Liber Sad-der*, porta LXXXVI, LXXXVII, XCIII, dans hyde; *ibid.*, p. 500, 505; *Hérodote*, II, § 47 et 64.

[4] *Lois de Manou*, 11, 70-73, 117, 119-123, 210, 217, III, 107, 10, 154.

[5] *Vendidad.*, Farg., XVII; *Liber Sad-der*, porta XIV, dans hyde; *ibid.*, p. 438 et 439.

[6] *Lévit.*, XIX, 27.

[7] *Lévit.*, XII, 1-5, XIX, 29; *Lois de Manou*, III, 45-47, 223-229, 243, 244, IV, 45-51, 143, 144, 151, 152, V. 133, 139, etc. *Liber Sad-der*, porta LX, dans hyde, ; *ibid.*, p. 484; *Coran*, chap. V, t. I, p. 101, et *Exposition de la foi musulmane, trad. du turc, par Garsin de Tassy*, p. 77-79, 88.

Le Code de Manou, qui a été l'objet d'un travail systématique de classification, est, par cela même, plus propre qu'aucune autre législation de ce genre à nous apprendre jusqu'à quel degré la théocratie crut nécessaire de réglementer l'existence humaine.

« Cette loi indique à l'Indien de quelle manière il doit manger, boire, se vêtir, vaquer aux soins de l'hygiène et de la propreté, se laver les pieds, se tailler les ongles et les cheveux, prendre un bain et même s'acquitter des fonctions les plus secrètes. Elle lui désigne d'une manière précise les heures du lever et du coucher ; elle lui trace les précautions à prendre pour veiller à sa sûreté personnelle, pour se garantir du feu, de l'eau, pour voyager en toute sécurité : elle énonce les droits et les devoirs particuliers de chaque caste et de chaque subdivision de caste, des blanchisseurs, des tisserands, des vachers, etc., etc., des maîtres et des serviteurs : elle désigne les personnes que l'on peut visiter et celles dont il importe de fuir la société[1] ; » la manière de se comporter envers ses hôtes suivant leur qualité[2], le taux du salaire qu'il faut donner à chaque classe de domestiques[3].

Il est surtout curieux de voir avec quel soin mi-

[1] Flotard, *ibid.*, p. 133. M. Flotard indique les passages des Lois de Manou.
[2] *Lois de Manou*, III, 223-229, 243, 244.
[3] *Lois de Manou*, VII, 126, X, 124 et 125.

nutieux le Code de Manou règle toute la conduite des rois. « L'instruction qu'ils doivent recevoir, les vices qu'ils doivent éviter, les actes méritoires qu'ils doivent accomplir, sont déterminés avec non moins de précision que l'heure de leur lever, de leurs exercices, de leur bain, de leur repas. A telle heure, le roi travaillera avec ses ministres; à telle autre, il passera dans l'appartement des femmes; après avoir mangé, il prendra quelques instants de récréation; dans la soirée, il s'adonnera à certains travaux réservés pour ce moment de la journée; après quoi il devra se livrer au repos[1]. De nombreux articles ont pour but de le diriger dans le choix d'un conseiller spirituel, d'un ministre, d'un ambassadeur, d'un général, et même des plus humbles serviteurs[2], de lui tracer des règles relatives à l'établissement et à la perception des impôts, à la distribution des faveurs et des récompenses[3], de lui indiquer les plus sûrs moyens d'organiser une bonne police[4]; d'autres se rapportent à la force armée, à la guerre, à l'administration, à la politique générale[5], aux meilleures mesures qu'il doit prendre pour sa sûreté personnelle[6]. »

1 *Lois de Manou*, VII. 37, 43, 47, 50, 65, 88, 145, 216-225, VIII, 419.
2 *Ibid.*, VII, 76-78, 57-69, 125, 126.
3 *Ibid.*, VII, 79, 84, 96, 98, 127.
4 *Ibid.*, IX, 267, 268.
5 *Ibid.*, VII, 113, 163-169, 182-201, 107, 139, 154-160, 198.
6 *Ibid.*, VII, 69-76; Flotard, *ibid*, p. 133 et 134.

La législation égyptienne avait également pris soin de tracer aux rois un programme détaillé. « Les rois d'Égypte, dit Diodore de Sicile, ne pouvaient pas agir selon leur gré. Tout était réglé par des lois, non-seulement leur vie publique, mais encore leur vie privée et journalière... Les heures du jour et de la nuit, auxquelles le roi avait quelque devoir à remplir, étaient fixées par des lois et n'étaient pas abandonnées à son caprice. Éveillé dès le matin, il devait d'abord recevoir les lettres qui lui étaient envoyées de toutes parts, afin de prendre une connaissance exacte de tout ce qui se passait dans le royaume. Ensuite, après s'être baigné et revêtu des insignes de la royauté et de vêtements magnifiques, il offrait un sacrifice aux dieux... Il y avait un temps déterminé, non-seulement pour les audiences et les jugements, mais encore pour la promenade, pour le bain, pour la cohabitation, en un mot, pour tous les actes de la vie. Les rois étaient accoutumés à vivre d'aliments simples, de chair de veau et d'oie; ils ne devaient boire qu'une certaine mesure de vin, fixée de manière à ne produire ni une trop grande plénitude ni l'ivresse; en somme, le régime qui leur était prescrit était si régulier, qu'on aurait pu croire qu'il était ordonné, non par un législateur, mais par le meilleur médecin, tout occupé de la conservation de la santé[1]. » C'était là, ajoute un

[1] *Diodore de Sicile*, I, § 70.

peu plus loin Diodore de Sicile, des coutumes établies[1].

Que penser de ce filet d'ordonnances qui enlace de ses mailles serrées la vie tout entière de chaque individu? Faut-il y voir l'effet d'une tyrannie ombrageuse qui ne veut rien laisser à la libre détermination de l'homme, de peur que l'usage de sa liberté dans les moindres choses ne finisse par lui inspirer le désir de l'indépendance dans les grandes; et un ingénieux moyen de domination qui, habituant l'individu à ne consulter jamais ni sa raison ni sa volonté et à n'agir que sous la pression d'un commandement étranger, le façonne à n'être qu'un instrument passif entre les mains des ministres de Dieu? On l'a soutenu bien souvent; rien n'est pourtant plus loin de la vérité. Sans doute, ces ordonnances multipliées servirent plus tard au sacerdoce à tenir les consciences entre ses mains et à assurer sa domination. Mais ce n'est pas en vue de ces effets lointains qu'elles furent imaginées. Cette inflexible et minutieuse réglementation de tous les actes de l'existence fut d'une impérieuse nécessité dans les premiers moments de l'entrée des peuplades nomades dans la vie civilisée. Ces peuplades n'avaient aucune idée et encore moins l'habitude des devoirs du nouvel ordre de choses dans lequel elles

[1] *Ibid.*, I, § 71.

étaient transportées, presque sans préparation et, dans tous les cas, sans une préparation suffisante. Comment les auraient-elles remplis, si on ne leur en avait tracé un programme complet et détaillé ?

Il n'est pas inutile d'ajouter que dans les circonstances au milieu desquelles durent être rédigées les premières législations, il était peut-être moins nécessaire d'insister sur les grandes vertus qui constituent la morale dans le sens exact du mot, que sur ces vertus inférieures qui n'appartiennent sans doute, pour nous, qu'à la civilité puérile et honnête, mais sans lesquelles, cependant, il ne peut exister de société policée. Les premières s'imposent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes à tous les hommes ; les secondes parlent moins haut et ne sont, en un certain sens, que le produit de la culture et de l'éducation. Elles durent être recommandées avec d'autant plus de soin qu'elles étaient plus étrangères aux familles qui entraient dans une vie nouvelle ; et c'est ce qui explique cette foule de prescriptions relatives à l'ordre, la prévoyance, la décence, la propreté, les convenances sociales, etc.

Et ce n'est pas en termes généraux qu'il fallait les proposer. Au moment qu'elles sortirent de la vie nomade, les peuplades auxquelles on imposait des mœurs nouvelles, n'étaient capables ni de comprendre à demi-mot, ni de faire des applications particulières des principes généraux. Il était indi-

spensable de tout leur expliquer, « ligne après ligne, » comme Ésaïe déplorait qu'il fallût le faire encore de son temps pour les enfants d'Israël [1].

Il ne suffisait pas même de montrer la route à ces hommes, qui étaient loin encore d'être habitués à leur nouvel état. Il fallait, pour ainsi dire, les prendre par la main et les conduire comme des enfants. On ne pouvait compter en rien, ni sur leur intelligence, ni sur leur spontanéité, ni sur leur prévoyance. On leur donna pour guide cette multitude de prescriptions qui se retrouvent dans toutes les législations primitives ; elles devaient les empêcher de dévier de la ligne de conduite qui leur était tracée [1].

Ce n'est pas à dire qu'ils manquassent de bonne volonté. Une conviction plus ou moins raisonnée leur avait sans doute été nécessaire pour renoncer à la vie nomade et pour adopter les institutions qu'on leur proposait. Mais, quelques bonnes dispositions qu'on leur suppose, il n'est que trop évident que les peuplades qui suivirent la voix des législa-

[1] « Ils sont, dit le prophète, comme ceux qu'on vient de sevrer et d'arracher à la mamelle. Il faut leur donner commandement après commandement, et encore commandement après commandement, ligne après ligne, et encore ligne après ligne. » (*Esaïe*, XVIII, 10, 13). Il faut en dire autant de tous les peuples théocratiques, qui ne sont que de grands enfants, auxquels il est besoin de tout expliquer, surtout aux premiers moments de leur entrée dans la vie policée.

[1] Flotard, *ibid.*, p. 132-136.

teurs primitifs, et qui se plièrent à la vie policée, furent longtemps, pour me servir de l'heureuse expression de M. Flotard, dans une situation analogue à « celle de l'ami de saint Augustin, du néophyte Alipius, en qui la simple vue de l'amphithéâtre réveillait toutes les convoitises de la chair, toutes les ardeurs des jouissances païennes et grossières [1]. »

Toutes les civilisations antiques ont subi de pareilles hésitations, de semblables retours vers la barbarie. Les récits des missionnaires qui sont les civilisateurs modernes, nous montrent combien il est difficile de maintenir les indigènes de l'Afrique ou de l'Australie, même les mieux disposés et les plus fervents en apparence, dans les voies du christianisme et de la civilisation, tant sont irrésistibles pour eux les attraits des jouissances sensuelles, de l'existence vagabonde, de la chasse, de la guerre, du pillage [2].

Pour combattre ces instincts, pour prévenir ces rechutes, pour faire, en un mot, l'éducation du nomade, il faudra le soumettre à une discipline de fer. La constitution théocratique devra être à la fois une école et une sorte de maison de correction. L'élève qu'il s'agit de former a des antécédents dé-

[1] Flotard, *ibid.*, p. 128 et 129.
[2] Flotard, *ibid.*, p. 125.

plorables, de funestes habitudes, fort invétérées; il faut l'en détacher à jamais. Et, comme il est de nature rude, grossière, brutale, le régime qu'on lui imposera devra être rigoureux pour faire impression sur lui. La crainte salutaire du châtiment pouvant seule le retenir, le code qui le régira contiendra une nomenclature effrayante de supplices.

On a fait remarquer plus d'une fois que, pour une foule de cas, il n'y a point de proportion, dans les législations théocratiques, entre l'offense et la peine dont elle est frappée. Il est certain qu'un très-grand nombre d'actes, dont les uns constitueraient à peine aujourd'hui un simple délit et dont les autres ne sont que des fautes insignifiantes, parfois même imaginaires, sont punis de la peine capitale. Faudra-t-il pour cela accuser ces législations d'une excessive rigueur et leur reprocher d'avoir mis l'arbitraire le plus révoltant à la place de la justice? Oui, sans doute, s'il fallait les juger d'après les sentiments et les conceptions de notre temps. Mais ce n'est pas avec cette mesure que nous avons à les apprécier. C'est en regard des circonstances dans lesquelles elles furent établies, et des effets qu'elles étaient destinées à produire, qu'il convient de les considérer; et quand on les envisage de ce point de vue, on reste bien vite convaincu que ces offenses légères, insignifiantes, ou même imaginaires pour nous, avaient une très-haute gravité dans les âges théocratiques.

Tout acte, qui, inspiré par des souvenirs de la vie nomade, tendait à maintenir ou à faire revivre les mœurs barbares que ces législations se proposaient avant tout de faire oublier, portait une atteinte mortelle à l'ordre social qu'il s'agissait d'établir. Il constituait, par conséquent, quel qu'il fût d'ailleurs en lui-même, un crime capital, ou, pour mieux dire, un véritable crime d'État. La violation du Sabbat était punie de mort dans la législation mosaïque [1]. La peine, en d'autres temps et d'autres lieux, aurait été, certes, bien au-dessus de la gravité de l'offense; mais, dans le système mosaïque, le repos du jour du Sabbat se trouvait intimement lié à la vie sédentaire et agricole; l'habitude de le célébrer était une garantie contre le retour à la vie nomade; sa violation était, par conséquent, une révolte contre le nouvel ordre de choses.

Ajoutez que, la loi tout entière venant de Dieu, la transgression du plus petit commandement était une offense envers son divin auteur, tout aussi criminelle que la violation du plus considérable, ou, pour mieux dire, dans une législation théocratique, il n'y a, à proprement parler, ni grand ni petit commandement : ils ont tous une égale importance, en regard de leur origine divine [2]. Celui qui a dit : «Tu

[1] *Exode*, XXXI, 14 et 15, XXXV, 2.
[2] C'est ce qui explique des déclarations de ce genre : « Quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à pécher dans un seul

ne tueras point,» a également défendu de convoiter le bien du prochain [1]. L'envieux et le meurtrier méconnaissent, l'un aussi bien que l'autre, la volonté du législateur suprême : ils sont également des rebelles, et, sous ce rapport, ils méritent le même châtiment. Si la loi établit des différences entre les crimes, tous égaux au point de vue théocratique, c'est que, dans la pratique, la force des choses imposa des inconséquences, même dans les systèmes les plus rigides.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, dans les cas de ce genre, les législateurs semblent avoir eu conscience qu'ils étaient infidèles à leurs principes. Ils ont tous cherché quelque moyen de couvrir leur inconséquence. Chez les Hébreux et les Egyptiens, on eut recours à ce qu'on appelait les sacrifices de substitution. Au coupable qui méritait la mort on substituait un animal qui portait la peine méritée par l'offense [2]. Le sang avait coulé, une vie avait été donnée, la justice était satisfaite, et, après quelques cérémonies qui étaient à la fois l'aveu de son crime et la marque de son repentir, le coupable recevait sa grâce de Dieu qui se déclarait satisfait. Dans les théocraties où les sacrifices sanglants ne

commandement, est aussi coupable que s'il les avait tous violés. » *Jacques*, II, 10.

[1] *Jacques*, II, 11.

[2] *Lévit.*, IV, 13-36 ; *Nombr.*, XV, 27-29 ; *Hérodote*, II, § 39.

sont pas usités, le criminel se rachète soit par l'application des mérites surérogatoires de saints personnages dont il se réclame, soit par une peine ecclésiastique et disciplinaire, soit par une amende qu'il paye aux représentants de la divinité, soit par toutes ces choses à la fois. Mais il est bien entendu qu'il ne se rachète de la peine capitale ou de la condamnation éternelle, que parce qu'il obtient son pardon de Dieu, qui s'est réservé, comme les souverains terrestres, le droit d'amnistier et de faire grâce.

V

Le système social théocratique ne peut être l'état normal et définitif des sociétés humaines. Il supprime précisément le trait le plus précieux de la nature humaine, le libre exercice de la personnalité, et il empêche par cela même tout véritable développement moral, seul but réel de notre existence [1].

La destination morale de l'homme est l'affaire d'un travail personnel. Elle suppose une libre recherche de l'intelligence et une libre détermination de la volonté, c'est-à-dire la liberté spirituelle, la

[1] Flotard. *ibid.*, p. 182.

pleine possession de soi-même. Et c'est là ce que proscrit avant tout la théocratie. Le devoir consiste pour moi à chercher ce qu'est le bien et à faire ensuite tous mes efforts pour le pratiquer; la théocratie prétend m'éviter ce travail, elle a déterminé elle-même ce qui constitue le bien et comment je dois l'accomplir; je n'ai qu'à obéir; toute réflexion serait inutile et même dangereuse, car elle pourrait bien, en me conduisant à d'autres vues que celles de la loi théocratique, me mettre en pleine révolte contre elle.

Une réglementation complète et immuable de l'existence tout entière arrête nécessairement le libre mouvement de la conscience. Là où tout est réglé, sans permettre ni la moindre contradiction, ni la modification la plus légère, il ne reste pas de place à l'examen et à la libre détermination ; la personnalité disparaît, et au lieu d'hommes raisonnables, se développant librement eux-mêmes par leur propre travail intellectuel et moral, il n'y a plus que de grands enfants, récitant éternellement la même leçon et répétant sans cesse le même exercice.

Que le gouvernement théocratique ait été la seule école à laquelle les peuples, dans leur enfance, ont pu se former à la civilisation, et qu'il ait rendu par là un éminent service à l'humanité, il serait aussi insensé de le nier, qu'il serait injuste de ne pas lui en garder une éternelle reconnaissance. Mais une

fois que la société s'est assise, que les sentiments de paix, de conservation, de concorde, ont remplacé généralement les instincts vagabonds, cruels et destructeurs des pasteurs et des chasseurs nomades et indisciplinés ; une fois que les facultés humaines cessant d'être le jouet des accidents extérieurs, des sens, des passions les plus grossières ou d'une imagination enfantine, se sont accoutumées à n'entrer en jeu, le plus ordinairement, que d'après des croyances fixes, des idées réfléchies, des intérêts sérieux et raisonnables, l'œuvre de la théocratie est accomplie, et il ne lui reste qu'à remettre son autorité en des mains plus capables de diriger le nouvel ordre de choses, ou à remplacer elle-même ses institutions primitives, établies en vue de barbares qu'il s'agissait de former à la vie policée, par d'autres institutions, qui soient en rapport avec les nouvelles aptitudes intellectuelles et morales, et avec les conditions d'existence des sociétés dont la civilisation est déjà avancée.

La théocratie ne veut, disons mieux, la théocratie ne peut faire ni l'un ni l'autre. Et c'est ici que commence le mal.

Mettons de côté toutes les mesquines récriminations. La routine, l'obstination, l'intérêt, l'amour de la domination peuvent bien sans doute entrer pour quelque part dans la ténacité avec laquelle les théocraties prétendent conserver un pouvoir qui a

cessé d'être utile à la cause de la civilisation; les gouvernements théocratiques n'échappent pas plus que toutes les autres choses humaines à ces misères. Mais ce n'est pas dans ces considérations d'un ordre inférieur, c'est dans la nature même de la théocratie qu'il faut chercher la véritable raison de ses prétentions à tenir éternellement les hommes sous ses lois, et à les y tenir au même titre et aux mêmes conditions.

Les institutions théocratiques s'établissent, on l'a vu, au nom de la divinité; elles sont, non pas l'œuvre des hommes, mais une révélation du ciel. Elles sont, par conséquent, aux yeux de ceux qui les admettent, et à plus forte raison aux yeux de ceux qui les font exécuter, éternelles et immuables comme leur divin auteur.

On peut attaquer une loi humaine, parce qu'elle peut être erronée; c'est même un devoir de le faire, si elle est manifestement contraire a la justice; mais s'en prendre à une loi d'origine divine, nécessairement bonne, juste et parfaite, c'est une impiété coupable, qui devrait être sévèrement punie, si le siècle était moins corrompu. Aussi, en défendant sa propre autorité, le sacerdoce soutient la cause de Dieu. Il ne pourrait renoncer, sans passer lui-même dans les rangs des impies, à un pouvoir dont le ciel lui a confié l'exercice.

Les institutions théocratiques peuvent-elles, du

moins, suivre les développements de la civilisation, et se prêter à des combinaisons nouvelles? Pas davantage. Des lois humaines peuvent se reviser ou s'amender selon les circonstances; les lois divines n'ont pas cette élasticité. On ne peut y rien ajouter ni en rien retrancher. De quel droit la prétendue sagesse humaine voudrait-elle corriger la sagesse divine? Celle-ci a tout réglé pour le mieux une fois pour toutes. Et s'il se produit dans le monde quelque fait, quelque idée qui ne puisse pas se plier sous ses lois, c'est que ce fait et cette idée sont contraires au plan divin, et doivent être repoussés comme des impiétés, commes des crimes.

Il faut ajouter, avec M. Flotard, « qu'en vertu de son principe, toute transformation est interdite à la théocratie. Persuadée qu'elle possède la vérité absolue sur toutes choses, et qu'elle l'a réalisée dans ses institutions, même les plus surannées et les moins en rapport avec les développements nouveaux de la société, elle ne peut avouer qu'elle est faillible, elle ne peut se déjuger, sans se nier et se détruire elle-même [1]. »

Un gouvernement qui ne reconnaît pour bon que l'ordre établi à l'origine des sociétés humaines, et qui repousse comme une erreur, ou comme un crime tout ce qui ne rentre pas dans ce cadre, qui s'arroge

[1] Flotard, *ibid.*, p. 175.

un droit de contrôle sur les arts, les sciences, l'industrie, le commerce, en un mot, sur toutes les productions de l'esprit et de l'activité humaine, un tel gouvernement doit faire régner une immobilité absolue partout où il domine, et y retenir l'intelligence à un niveau comparativement très-bas, puisque c'est celui auquel se trouvèrent les peuples primitifs au sortir de la barbarie.

En effet, quand tout est soumis à une réglementation universelle, absolue, immuable, que toute innovation, de quelque nature qu'elle soit, est considérée comme un attentat à la majesté divine, la routine est forcée, le sillon dans lequel doit se traîner l'activité humaine est tracé à l'avance et pour toujours, aucune profession ne peut faire autrement que ne l'a déterminé la loi. En Égypte le traitement des maladies était fixé par des préceptes écrits. Si, en suivant les prescriptions du livre sacré, les médecins ne parvenaient pas à sauver le malade, ils étaient exempts de reproche. Agissaient-ils autrement que le portaient les préceptes écrits, ils pouvaient au contraire être mis en accusation et condamnés à mort[1].

C'est un fait incontestable que les institutions théocratiques, quand elles ne sont pas renversées, après qu'elles ont accompli leur œuvre, soit par

[1] *Diodore de Sicile*, I, § 82.

l'heureux génie de la nation, comme il arriva dans la Grèce antique, soit par un heureux concours de circonstances, comme cela eut lieu dans l'Europe moderne à l'époque de la renaissance des lettres, ont toujours pour effet inévitable de paralyser les forces vives de l'intelligence et d'enfoncer dans une sorte d'abétissement, les peuples sur lesquels elles font peser leur empire. Le manque absolu de liberté, d'initiative, de personnalité, maintient nécessairement l'ignorance, ne permet pas à l'intelligence de dépasser un cercle très-borné, affaiblit les caractères, et amène à la suite de ces maux des maux plus grands encore et qui en sont la conséquence, la paresse, la misère, la dégradation morale. La vie s'éteint peu à peu dans les sociétés où tout est disposé de manière que l'homme n'ait pas à mettre constamment en jeu ses facultés, et à les entretenir par le travail, les luttes légitimes et une louable émulation. La monotonie y décolore l'existence ; une langueur funeste s'y empare des esprits ; les cœurs s'y dessèchent, parce qu'il n'y a plus pour eux ni joie ni espérance, et la mort spirituelle enveloppe de ses froides ombres aussi bien les maîtres que le vil troupeau d'esclaves qui leur obéit aveuglément [1].

Ce triste tableau ne convient pas seulement à des

[1] Flotard, *ibid.*, p. 176.

civilisations passées, à des nations éteintes depuis des siècles; nous en voyons encore des traces autour de nous. La théocratie n'a pas disparu tout entière du sol de la vieille Europe. Son influence, il est vrai, même dans les lieux où elle semblerait avoir encore de profondes racines, est loin d'être toute puissante : elle y est contrebalancée par les tendances philosophiques, politiques et littéraires, qui datent de l'époque de la renaissance des lettres et dont les conséquences inévitables doivent être l'émancipation de la conscience individuelle. La lutte est engagée depuis longtemps, au milieu de nous, entre les deux principes contraires; elle remplit depuis trois siècles notre histoire : il n'est pas un seul événement de quelque importance qui ne s'y rapporte. On peut prévoir déjà auquel des deux partis restera la victoire. En attendant, on peut s'assurer que la prospérité intellectuelle, morale et matérielle de chacun des peuples engagés dans la lutte, monte ou baisse dans la même proportion que l'influence théocratique s'affaiblit ou se fortifie.

Mais c'est surtout dans l'Asie, la terre classique de la théocratie, qu'il faut voir les déplorables effets de ce régime. Si l'on excepte la Chine, qu'un gros bon sens n'a sauvé de la domination sacerdotale que pour la jeter dans la plus absurde routine, toutes les autres nations de l'Orient sont restées théocratiques : aucune ne s'est élevée au-dessus de

cette forme sociale élémentaire. Les unes ont péri sans avoir jamais atteint le degré de développement auquel elles pouvaient prétendre ; les autres languissent encore dans une déplorable décrépitude, dans laquelle elles sont tombées au sortir de l'enfance, sans jamais avoir connu cette ère de force et de virilité, qui seule fait la gloire des peuples. L'Inde nous offre le plus triste exemple de cet incurable abâtardissement de l'esprit. S'il y a jamais eu une race heureusement douée, c'est sans contredit celle qui a étendu ses établissements de l'Indus jusqu'à l'île de Ceylan. Aucune des grandes aptitudes humaines ne lui avait été refusée. Les vertus guerrières ne lui ont pas été étrangères dans les âges primitifs ; une brillante imagination, une sensibilité exquise, une prodigieuse facilité de conception sont empreintes dans ses chants antiques ; une étonnante subtilité d'esprit et une extraordinaire faculté de méditation et d'abstraction se montrent dans ses étranges systèmes de théosophie. A quoi lui ont cependant servi tous ces dons? Les institutions théocratiques ont tout étouffé en empêchant l'homme de prendre possession de lui-même, et l'Inde, retenue dans un état d'enfance, endormie depuis des siècles dans un lourd sommeil, reste comme un exemple effrayant de ce que le sacerdoce peut faire d'un grand peuple.

Aucune société cependant ne s'est résignée à cette

dissolution morale, avant d'avoir essayé d'arracher sa liberté, son âme et sa vie des mains inintelligentes de ses maîtres. On est surpris parfois d'entendre vanter les gouvernements théocratiques pour l'ordre qu'ils assurent aux sociétés. Outre que cet ordre n'est, après tout, que la paix des tombeaux, il n'est rien au monde qui ait soulevé plus d'orages, et de plus épouvantables, que les théocraties. Cet ordre lamentable ne s'est assis partout que sur des ruines, et les annales des peuples sont pleines de lugubres récits de longues guerres de religion, les plus cruelles de toutes.

C'est que le joug sacerdotal n'est accepté sans résistance que dans l'enfance et dans la décrépitude des peuples. En tout autre temps, le poids en est insupportable. Dès qu'un peuple a conscience de lui-même, il entreprend de le secouer ; et aussi longtemps que ses forces ne sont pas épuisées et qu'il est capable d'un effort généreux, il combat avec l'énergie du désespoir pour la conquête de sa liberté spirituelle.

« Tant que l'éducation du premier âge, dit avec une haute raison M. Flotard, est indispensable aux sociétés ; tant qu'elle est volontairement acceptée ou même ardemment sollicitée par les néophytes, son joug n'a rien que de bienfaisant, et sa tutelle, quelque rigoureuse qu'elle soit, soulage les peuples, bien loin de les opprimer.

« Mais cet état de choses change à la longue, tant par la corruption de ce mode de gouvernement, par la tendance inévitable qui porte la classe dominante à exagérer son autorité outre-mesure et bien au delà des besoins réels de la société, que par les progrès réels de cette société. Les formes théocratiques, la discipline sacerdotale, les rites minutieux et multipliés à l'infini, deviennent peu à peu une inutilité et une entrave de tous les instants pour les classes les plus éclairées : le frein salutaire que supportait sans peine leur enfance se change, pour leur jeunesse et leur âge viril, en une chaîne pesante, en une tyrannie insupportable qu'elles s'efforcent de briser, de renverser par tous les moyens en leur pouvoir [1]. »

Les traditions des peuples de l'antiquité parlent toutes de luttes longues et sanglantes engagées à différentes reprises par les castes supérieures contre la caste sacerdotale. En Egypte, plusieurs rois, soutenus de la caste des guerriers, essayèrent de s'affranchir de la domination sacerdotale. Ces entreprises remontent à des temps très-reculés : Hérodote mentionne une inscription destinée à conserver le souvenir d'un épisode de cette lutte, durant l'antique et obscure période désignée sous le nom de règne des Dieux [2]. Elles se renouvelèrent souvent ;

[1] Flotard, *ibid.*, p. 173 et 174.
[2] *Hérodote*, II, § 141.

elles ne cessèrent que par l'abaissement du pouvoir royal et par le triomphe complet de la caste sacerdotale, peu de siècles avant l'ère chrétienne. Les prêtres qui furent les seuls historiens de l'Egypte et qui consignèrent la vie des rois dans leurs livres sacrés, n'ont pas manqué de représenter tous ceux qui se déclarèrent contre eux comme des tyrans et des impies, faisant peser un joug odieux sur le peuple[1], et ne consacrant point de monuments aux dieux[2].

Ménès, un des plus anciens monarques, avait voulu introduire quelques changements dans le régime diététique prescrit par la législation théocratique. C'était empiéter sur les prérogatives du sacerdoce, dont il paraît d'ailleurs avoir réduit la puissance. La caste sacerdotale eut assez d'autorité pour obliger un de ses successeurs qui régna plusieurs générations après lui, et que Diodore de Sicile appelle Tnephachtus[3] et Plutarque Technatis[4], à faire inscrire sur une colonne des malédictions contre ce téméraire novateur.

Cette lutte des rois et des prêtres se montre sous des traits bien marqués dans ce qu'Hérodote qui écrivait d'après les renseignements sacerdotaux, ra-

[1] *Hérodote*, II, § 100; *Diodore de Sicile*, I, § 44.
[2] *Diodore de Sicile*, I, § 60 et 64.
[3] *Diodore de Sicile*, I, § 62. — I, § 45
[4] *Plutarque, De Isid. et Osir.*, § 11.

conte des règnes de Chéops et de son frère Chéphren. Pendant près d'un siècle, ces deux rois tinrent les temples fermés et prohibèrent toute espèce de sacrifice [1], ce qui veut dire simplement qu'ils exercèrent l'autorité souveraine en dehors de toute influence sacerdotale. M. Denon fait remarquer que ce fut durant cette compression de la caste des prêtres que fut construit le seul palais qui ait appartenu aux rois d'Egypte [2]. Les annales sacerdotales peignent ces deux monarques sous les plus noires couleurs. « Les cent six années du règne des deux frères, dit Hérodote d'après ces annales, furent pour les Egyptiens un temps de calamités continuelles. La haine que ces deux rois ont inspirée aux Egyptiens est telle, qu'ils ne veulent pas même en prononcer les noms [3]. »

Telle est la vitalité du sacerdoce dans les pays formés à la théocratie qu'après ces cent six ans de compression il se releva en Égypte plus puissant que jamais. Il lui suffit pour reconquérir en un seul moment tout son empire, d'un roi qui se livra tout entier entre ses mains. Le fils de Chéops qui succéda à son oncle Chéphren, eut horreur de la conduite de

[1] *Hérodote*, II, § 124.
[2] *Voyage en Egypte*, t. I, p. 115. Il n'est pas inutile de faire remarquer que dans les pays où domine la théocratie, les temples sont fort nombreux et les palais des rois fort rares.
[3] *Hérodote*, II, § 128.

son père. Il ouvrit les temples, permit les sacrifices, et devint aussitôt le modèle des rois, du moins au jugement de la caste sacerdotale. « De tous leurs rois, dit Hérodote, il est encore aujourd'hui celui dont les Égyptiens célèbrent le plus les louanges[1]. »

Plus tard, le prêtre Sethos s'empara du trône et enleva à la caste militaire les possessions qui lui étaient assignées; aussi refusa-t-elle de le servir contre Sennachérib, roi d'Assyrie[2]. Plus tard encore, dans le partage de l'Égypte entre douze rois, celui qui se sépara de ses collégues pour se remettre à la merci des prêtres[3], obtint bientôt la souveraineté de tout l'empire, qu'il s'était résigné à ne régir que d'après leurs ordres. Il est remarquable cependant que ce Psamméticus, qui avait dû sa victoire sur la dodécarchie à sa soumission au sacerdoce, chercha pourtant à préparer la ruine du pouvoir sacerdotal, tant en s'appuyant sur des troupes étrangères qu'en ouvrant les ports de l'Égypte aux commerçants grecs[4].

Des luttes analogues ont aussi ensanglanté à diverses époques les autres contrées où a dominé la théocratie. Les traditions des Perses parlent de plu-

[1] *Hérodote*, II, § 129.
[2] *Hérod.*, II, § 141.
[3] *Hérod.*, II, § 147-152.
[4] Benj. Constant, *De la Religion*, t. II, p. 178-181.

sieurs massacres des mages. Les guerriers luttèrent donc également, dans la Perse, contre le pouvoir théocratique. Mais celui-ci finit toujours par reprendre le dessus. Le sacerdoce mazdéen était tout puissant sous la dynastie des Sassanides.

L'Inde antique a également combattu, et combattu avec énergie, pour retirer son âme et sa vie des mains de la caste sacerdotale. A une époque à laquelle il n'est pas facile d'assigner une date précise, mais qui remonte probablement à une dizaine de siècles avant l'ère chrétienne, la caste des guerriers, celle qui, après le sacerdoce, tenait le premier rang et possédait le plus de lumières et d'énergie, entreprit de se délivrer de la tutelle des brahmanes. Ce fut entre les deux castes un duel à mort : celle des kchatryas y périt presque tout entière. Les traditions brahmaniques rapportent que le brahmane Para-Surannu, dixième avatar de la race de la Lune, attaqua les guerriers, les défit en vingt et une batailles rangées, et remplit de leur sang des lacs entiers. Telle fut la rigueur implacable de la caste sacerdotale, que les prêtres eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de gémir de l'immense et effroyable destruction dont ils furent cependant eux-mêmes les auteurs. Le triomphe des brahmanes fut dû, en grande partie, au secours que leur prêtèrent les castes inférieures, aveuglées par l'ignorance et la superstition, et qui se hâtèrent de

courir à la défense de la religion, attaquée dans la personne de ses ministres[1] ?

Les effets de cette victoire durèrent vraisemblablement plusieurs siècles, pendant lesquels la caste sacerdotale gouverna sans opposition sérieuse son docile troupeau. La lutte recommmença six cents ans environ avant l'ère chrétienne. Par quels abus de pouvoir fut-elle amenée? par quelle série d'événements fut-elle préparée? On l'ignore; mais on sait que l'opposition éclata au nom de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. C'était une négation absolue du système des castes et par conséquent des orgueilleuses prétentions du sacerdoce. Ce fut un kchatrya qui se mit à la tête du mouvement; mais, loin d'imiter les guerriers des siècles précédents, qui n'avaient combattu les brahmanes que dans l'intérêt de leur propre caste, le Bouddha appela à la liberté spirituelle tous les hommes, sans distinction de rang, d'origine et de nationalité. Ce fait est l'indice d'un profond travail qui s'était accompli dans la nation tout entière. L'appel fut entendu par la caste des vaisyas (les marchands et les agriculteurs). Elle avait pris parti autrefois pour les brahmanes contre les kchatryas. A ce moment, plus éclairée sans doute sur ses véritables intérêts, elle se déclara pour le réformateur, qui revendiquait pour

[1] Flotard, *ibid.*, p. 179.

tous les hommes les priviléges réservés jusqu'alors à la caste sacerdotale.

Jamais la théocratie brahmanique n'avait couru des dangers plus sérieux. Pendant quatorze siècles, repoussée par les princes et par la classe moyenne, elle n'eut qu'une existence éphémère. Elle ne périt pas cependant. Soutenue par la caste inférieure des soudras, qui lui était restée fidèle, elle finit par ressaisir le pouvoir. Mais elle dut la victoire moins à ses propres vertus qu'à l'inintelligence de son adversaire.

Le bouddhisme commit la faute énorme d'être infidèle à ses principes. Sorti de l'idée de l'égalité spirituelle de tous les hommes devant Dieu, il fut assez inconséquent pour reconstituer à son profit une nouvelle théocratie. Ce fut, il est vrai, sur une autre base que celle du brahmanisme, et sur une base plus rationnelle en un sens; mais, dans la pratique, les résultats étaient les mêmes. Il créa une aristocratie de la piété, si l'on peut ainsi dire; les religieux ou « deux fois nés » formèrent une classe supérieure au reste de la population, et s'arrogèrent le privilége de diriger les consciences. Il y eut ainsi, encore une fois, au nom de la religion, des maîtres spirituels et des êtres inférieurs, pour lesquels l'obéissance était le premier des devoirs. Puisqu'il fallait toujours être esclave, autant valait le joug brahmanique, qui avait du moins le prestige de l'antiquité,

d'un culte pompeux et d'une brillante mythologie. Les brahmanes profitèrent de ces dispositions ; et, avec l'aide de la populace ignorante et abjecte, sur laquelle ils avaient maintenu leur domination, ils chassèrent les bouddhistes de l'Inde.

Le résultat de cette victoire fut l'anéantissement de la caste des vaisyas et des restes de celle des kchatryas, c'est-à-dire de la meilleure partie de la nation. Il ne resta dès ce moment dans l'Inde que la caste des brahmanes et celle des soudras, des maîtres absolus et des esclaves abrutis par vingt siècles d'abjection et de servitude.

Ce ne fut pas tout. « Le triomphe des brahmanes dans l'Inde, dit M. Flotard, n'eut pas seulement de funestes conséquences sur l'ordre social et politique : il eut pour résultat d'altérer la religion elle-même, et de dégrader le culte sacerdotal. Après s'être appuyés, pour vaincre les guerriers, sur les commerçants et les laboureurs, et ensuite, pour vaincre la caste des vaisyas, sur les castes les plus grossières et les moins éclairées, les prêtres durent faire à celles-ci de nombreuses concessions. Le culte de Brahma, trop pur, trop élevé pour l'intelligence des soudras, fut abandonné ou complétement dénaturé. De hideux fétiches, sous la forme desquels les castes inférieures personnifiaient la Divinité, prirent place au premier rang du Panthéon indien ; les monstrueuses divinités de Siva et du Lingam rem-

placèrent les dieux védiques. Le bienfaisant Vichnou, seul des anciennes divinités, continua à recevoir un culte ; mais son caractère fut modifié et altéré par ses nouveaux adorateurs. Le principe de la religion ainsi défiguré, toutes les autres branches de la doctrine et de la science sacerdotale, ne tardèrent pas à subir la même dégradation : le sacerdoce se corrompit de plus en plus, et n'usa de son influence que pour exploiter et avilir les basses castes, qu'il domina sans contestation et sans intermédiaires. Aussi les voyageurs font-ils de ce peuple le plus triste tableau, tout en affirmant qu'il y a plus d'énergie, de vie et moins de superstitions grossières dans les contrées où, comme chez les Birmans et dans le royaume d'Ava, l'influence de la caste guerrière balance celle de la caste sacerdotale [1]. »

Dans l'Égypte, comme dans la Perse et dans l'Inde, le triomphe définitif de la théocratie fut la ruine de la nation. La tentive des guerriers pour lui enlever le pouvoir est une preuve certaine qu'elle avait accompli son œuvre, qu'elle n'était plus capable de rien faire pour la prospérité publique et le développement des intelligences, et que l'heure de la retraite avait sonné pour elle. Victorieuse, elle ne songea plus qu'à prévenir les périls qu'elle avait courus ; elle ne travailla plus dès lors qu'à se rendre

[1] Flotard, *ibid.*, p. 180.

inattaquable, en abaissant les caractères, en affaiblissant les intelligences, en abusant les esprits par des superstitions puériles; et tel fut le succès de cette œuvre de ténèbres, que les hommes dégénérés de ces contrées n'ont pu jamais, depuis ce moment, se relever sous une forme nouvelle.

VI

Les institutions théocratiques n'ont disparu, en aucun temps ni en aucun lieu, devant des attaques à main armée. Dans l'antiquité, on vient de le voir, le sacerdoce finit toujours par avoir raison de ses adversaires. Il traversa sans doute bien des jours mauvais; mais il réussit sans cesse à se relever. Au moyen âge, les querelles de l'Empire et de la papauté se sont également toujours terminées à la honte des empereurs et à l'avantage des papes.

Au fond, il n'y avait rien à gagner à la victoire de la caste des guerriers sur celle des prêtres. Ce n'était pas pour le bien public que les kchatryas dans l'Inde, les rois en Égypte, les nobles au moyen âge, poursuivaient la tyrannie sacerdotale; ils n'avaient pas d'autre but que leurs intérêts particuliers; et leur domination, s'ils avaient triomphé, n'aurait été ni moins inintelligente ni moins pesante

que celle du sacerdoce; elle aurait été même plus odieuse, parce qu'elle se serait exercée avec plus de brutalité.

Il n'y avait pas d'ailleurs de raison pour que la théocratie succombât sous les coups d'une force encore mal organisée et ne représentant point un intérêt général. La théocratie répond à un certain état des esprits. Aussi longtemps que cet état persiste, il est dans l'ordre des choses que la forme sociale qui en est l'expression se maintienne. La violence peut en suspendre l'action; mais la violence ne saurait avoir une durée indéfinie ; elle tend peu à peu à s'user elle-même, et, comme elle n'a nul souci d'élever ou même de modifier le milieu social, elle laisse, quand elle s'éteint, les esprits au même point où elle les a pris ; ils rentrent naturellement alors dans l'ancien système, et le régime théocratique se trouve rétabli, sans qu'il ait eu besoin d'aucun effort pour ressaisir le pouvoir. Aussi longtemps que la théocratie tient les âmes, elle est assurée de se relever tôt ou tard, et de survivre à la violence qui peut momentanément la réduire à l'impuissance. En Égypte, comme dans l'Inde et dans l'Europe du moyen âge, la masse de la population était avec la caste sacerdotale et lui donnait une force morale qui devait finir par triompher de la force brutale des rois et des guerriers.

Il en est tout autrement, quand cette force mo-

rale vient à manquer à la théocratie. Elle est perdue et perdue sans retour, dès que, par une cause quelconque, l'état intellectuel s'est élevé au-dessus du point de vue général qui lui est propre. Quand la routine a fait place à l'habitude de la réflexion, et la foi naïve à un exercice légitime de la raison, il se fait sentir des besoins nouveaux, auxquels la théocratie ne peut donner satisfaction, et qui sortent du cercle dans lequel elle se meut. Les esprits cherchent alors leur nourriture dans un ordre différent d'idées, et se créent, par la marche même des choses, sans qu'ils s'en rendent compte, pendant longtemps peut-être sans s'en apercevoir, un nouveau milieu social qui n'a plus rien de commun avec les institutions théocratiques.

Aussitôt que ce travail latent s'est accompli, il suffit du moindre choc pour que l'édifice théocratique s'affaisse sur lui-même et ne soit plus en un moment qu'un amas de ruines. Dans la Grèce antique, la révolution qui brisa la théocratie s'accomplit avec une telle rapidité qu'il n'est resté aucune trace des luttes qu'elle dut provoquer. Dans l'Inde, le bouddhisme se substitua à la théocratie brahmanique en un instant, du moins dans les lieux où il prit naissance. Le court espace de la vie d'un homme a suffi, au XVIe siècle, pour faire disparaître à jamais de l'Allemagne du nord la théocratie catholique du moyen âge. Celui qui ne sait pas voir au delà de

l'apparence des choses, peut s'étonner de la rapidité de cette chute. Elle ne surprend pas quiconque a pu se convaincre que toute forme sociale est le produit d'un certain état général des esprits, qu'elle naît avec lui et qu'elle doit aussi disparaître avec lui.

C'est ainsi que finit la théocratie. Elle se maintient partout où l'homme, incapable de réflèxion, ne se sent pas la puissance de se conduire lui-même et a besoin d'un directeur de conscience. Elle disparaît nécessairement partout où l'individu, arrivé à la possession de lui-même, et mis en état de se rendre compte de ses pensées et de ses actes, n'a que faire d'une main étrangère pour le guider dans les sentiers difficiles de la vie. Des institutions qui n'ont pas d'autre but que de suppléer, pendant l'enfance des nations, au défaut de développement de la conscience et de la personnalité, tombent d'elles-mêmes, dès que le peuple au milieu duquel elles dominaient, se sent assez fort, assez sûr de lui-même pour marcher sans le secours des lisières qui soutinrent ses premiers pas.

Je ne saurais admettre avec M. Flotard que la chute de la théocratie soit la règle, et son triomphe l'exception [1]. C'est le contraire qui a eu lieu d'ordinaire, du moins jusqu'à ce jour. L'histoire le prouve

[1] Flotard, *ibid.*, p. 182.

suffisamment. Pour un peuple ou deux qui ont réussi, après avoir profité des bienfaits de la théocratie, à en secouer le joug, quand cette forme de gouvernement ne fut plus qu'un obstacle à leur libre développement, combien n'en est-il pas qui ne sont jamais sortis de l'état d'enfance dans lequel le sacerdoce les a tenus jusqu'à la fin ? L'Égypte et tous les grands empires de l'Asie n'ont jamais pu s'affranchir de la tutelle de la caste sacerdotale. Elles l'ont tenté en vain à plusieurs reprises. Leurs efforts impuissants n'ont servi qu'à les courber sous une tyrannie plus pesante.

Il en est des sociétés humaines comme des individus. Ce n'est jamais qu'un infiniment petit nombre d'hommes qui, après s'être fait une claire conscience du but de leur existence, s'efforcent volontairement de l'atteindre. Tout le reste, enfant jusqu'aux dernières limites de la vieillesse, n'arrive jamais à la pleine possession de soi-même et suit aveuglément la tradition, sans s'inquiéter même ni d'en rechercher la valeur, ni de s'assurer au moins qu'elle est un guide sûr et désintéressé. Là où elle est le plus dégagée de préjugés, la foule n'a d'autre mobile qu'un sentiment vague ; elle agit par des entraînements spontanés et presque jamais par suite de réflexions bien dirigées. Que ce sentiment la conduise aussi au bien, que ces entraînements soient le fait d'une nature généreuse, je le veux bien ; mais il est

évident que l'idéal moral réclame autre chose que ces mouvements irréfléchis, dont l'agent est incapable de se rendre compte et qui ne remplissent pas certainement toutes les conditions contenues dans la notion du devoir.

Il n'en est pas autrement des sociétés humaines. La plupart d'entre elles ne s'élèvent pas plus que la grande majorité des individus, au-dessus de ce degré de la vie morale, dans lequel tout est du domaine de la spontanéité et du sentiment vague. Les nations que la fermeté de leur génie, la lucidité de leur intelligence, leur caractère bien trempé, et presque toujours aussi quelque heureux concours de circonstances, mettent en état de se posséder et de se rendre capables de se gouverner librement elles-mêmes, sous l'impulsion réfléchie de la conscience et de la raison, sont comparativement aussi rares que les hommes d'élite qui suivent la loi morale, le sachant et le voulant, sous leur propre responsabilité et avec un entier désintéressement. Ces nations sont les seules qui ne soient pas condamnées à une enfance éternelle. Le monde antique n'en a connu que deux, je veux parler de la Grèce et de Rome.

De tous les peuples de l'antiquité, les Grecs et les Romains ont seuls parcouru la carrière complète de l'existence sociale. Avant de tomber, comme tout ce qui est humain, dans la caducité, ils ont eu

un âge viril, dont l'histoire excitera toujours l'admiration. Aucune des autres nations antiques ne peut nous offrir un spectacle analogue. Tandis que nous regardons celles-ci presque du même œil que nous considérons des êtres informes qui nous apparaissent comme des jeux de la nature, nous retrouvons l'homme tout entier, tel que nous le concevons, dans le Grec du siècle de Périclès et dans le Romain des beaux temps de la république. Nous n'éprouverions aucune répugnance à être leurs concitoyens; nous ne concevons pas même la possibilité de nous faire à la vie des Chaldéens ou des Égyptiens de l'antiquité. Il manque à ces peuples théocratiques une foule de choses dont, à notre jugement, l'homme ne peut se passer, sans renoncer à ce qui fait la gloire et le bonheur de sa nature. Ces lacunes ne nous frappent pas au même degré, tant s'en faut, chez les Grecs et les Romains. Ce serait, je le reconnais, une exagération de les prendre pour l'expression définitive, absolue de l'idéal de l'humanité; mais du moins l'humanité s'est élevée en eux au plus haut point de perfection qu'il lui fut possible d'atteindre dans les temps et dans les circonstances, au milieu desquels ils vécurent.

Les Grecs surtout nous remplissent d'un sentiment d'admiration, pur et sans mélange, par le tableau qu'ils nous présentent d'un développement harmonieux de toutes les facultés de la nature hu-

maine. Les Romains leur sont inférieurs sous plusieurs rapports, soit que leur génie propre ait été moins complet que celui des Grecs, soit encore parce qu'ils ne se dégagèrent ni aussi vite ni aussi radicalement que ces derniers, de toute empreinte théocratique. La Grèce eut le bonheur de s'affranchir de la tutelle de la théocratie et même de l'influence des souvenirs qu'elle laissa à Rome, précisément au moment où, après l'avoir formée à la vie policée, les institutions sacerdotales n'auraient plus eu désormais d'autre effet que de retenir, que d'étouffer ses admirables facultés. Ce fut grâce à cet heureux affranchissement, autant au moins qu'aux dons brillants qu'elle avait reçus de la nature, qu'elle doit d'être devenue la nation la plus remarquable de l'antiquité par ses arts, ses lumières, sa civilisation, la plus libérale, la plus spirituelle, la plus attrayante, la plus véritablement sympathique et humaine peut-être qui ait existé depuis le commencement du monde, la patrie d'Homère, de Phidias, de Sophocle, de Platon, d'Aristote [1].

Si, par quelque fâcheux concours de circonstances, la théocratie n'avait pas fait place, dans la Grèce, à une civilisation d'un ordre supérieur, laissant à la raison humaine la facilité de se développer librement, le génie grec, qui s'est montré, au plus haut

[1] Flotard, *ibid.*, p. 155.

degré, capable de sentir et d'exprimer les sentiments les plus vrais et les plus nobles de la nature humaine, retenu dans les puériles conceptions de l'enfance, enfermé dans une sphère d'idées de convention, arrêté par les entraves des institutions sacerdotales, n'aurait produit, au lieu des œuvres si remarquables de pureté et de maturité qu'il a léguées à l'admiration de la postérité, que des ouvrages plus semblables à des rêves discordants qu'à des créations d'un esprit maître et sûr de lui-même. A la place des chants immortels de l'Iliade et de l'Odyssée, les poëtes de la Grèce théocratique n'auraient composé que des poëmes informes dans le genre des poésies du cycle de Charlemagne : Platon n'aurait été qu'un Patandjali ou qu'un Duns Scot parlant grec, Aristote, qu'un Simon de Tournay, ou qu'un Roger Bacon ; la trilogie de Prométhée d'Eschile n'aurait pas dépassé la hauteur des mystères du moyen âge ; Hérodote et Thucydide nous auraient laissé des chroniques dans le genre de celles des religieux de Saint-Denis ou du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais.

DU GÉNIE MORAL DE LA GRÈCE ANTIQUE[1]

I

Le peuple grec a joué un rôle si considérable dans le monde; il exerce encore, par les œuvres de ses écrivains, par les débris des merveilleux ouvrages de ses artistes, par l'exemple, enfin, que son héroïsme a laissé à la postérité, une si grande et si légitime influence sur les nations cultivées, que rien de ce qui le concerne ne saurait nous rester indifférent. Après avoir admiré dans le Grec le héros, l'artiste, le philosophe, nous sommes curieux de voir l'homme. Il y a plus encore ici qu'un intérêt de

[1] *De la morale avant les philosophes*, par Louis Ménard. Paris, Firmin Didot, 1860, 1 vol. in-8.

curiosité. Comme c'est principalement dans les conceptions primitives qu'un peuple se fait de ses devoirs et de ses droits qu'on trouve l'expression la plus vraie de la nature qui lui est propre, et que la connaissance de sa nature est la condition indispensable pour pouvoir se rendre compte de la manière dont la vie s'est constituée et s'est développée dans son sein, il n'y a rien qui soit plus capable de nous servir de fil conducteur dans l'histoire de la nation grecque que l'étude de ses idées morales primitives, et des aptitudes particulières qu'elles supposent nécessairement en elle.

La philosophie du siècle dernier prétendait expliquer le mode de développement des peuples par l'influence du climat et de la position topographique. Il y a là, nous le reconnaissons, un élément qui a sa valeur, et qu'on ne peut négliger, quand il s'agit de se rendre compte de la forme particulière de la vie d'une nation; mais il n'est ni le premier, ni le plus important. Il est douteux que la famille grecque, restée dans les lieux qui furent le berceau de la race à laquelle elle appartient, ou conduite par une destinée différente dans les forêts de la Germanie, eût produit l'Iliade et le Jupiter Olympien, et donné le jour à Socrate, à Sophocle, à Platon, à Démosthène, à Aristote. Il est encore plus douteux que les Sémites, transportés dans la Grèce, eussent poussé aussi loin que les Grecs le

triomphe de l'éloquence, du théâtre, des beaux-arts et de la philosophie.

Un peuple, après tout, ne peut donner que ce qu'il porte en lui-même. Le milieu dans lequel il vit ne peut avoir d'autre influence que de favoriser ses aptitudes particulières, ou que de leur donner une certaine direction ; il ne crée pas ces facultés. On ouvrirait vainement l'espace infini des airs à un être privé d'ailes.

Ce n'est pas à dire, cependant, que les Grecs aient été foncièrement mieux partagés que les autres peuples, sous le rapport de la morale. La loi morale est inscrite également dans le cœur de tous les mortels. C'est elle, comme le dit Hésiode, qui distingue l'homme entre tous les animaux. Mais tous les peuples n'ont pas été capables de la saisir avec la même lucidité, ni de la débarrasser des voiles qui peuvent la couvrir à leurs yeux.

Ce fut le glorieux privilége des Grecs d'avoir un assez vif sentiment de la dignité morale de l'homme pour s'élever au-dessus de cette grossièreté de mœurs qui rend insensible à la voix de la conscience, et un assez grand amour de la liberté pour ne pas se courber sous le joug du sacerdoce qui, dans l'enfance des sociétés, a toujours commis la funeste erreur de réglementer le sens moral et de l'étouffer sous un puéril formalisme. En aucun lieu, dans le monde ancien, les rapports naturels qui

déterminent la famille et la société n'ont été en somme compris avec plus de rectitude que dans la Grèce.

Il a pu y avoir chez d'autres nations un plus grand développement de quelqu'un des éléments de la nature humaine ; mais cet élément ne s'y est développé qu'au détriment de tous les autres. Parmi les Grecs, au contraire, tous se sont développés en une égale mesure ; de sorte que cette admirable nation nous offre encore, malgré les taches qu'on peut relever en elle, une des plus satisfaisantes réalisations de l'idéal humain, et que l'on est presque tenté de dire, avec M. Ménard, qu'elle occupe le point culminant de l'histoire aussi bien dans la morale que dans l'art[1].

Les Grecs posèrent la justice comme loi fondamentale de la morale. Chaque homme doit respecter chez les autres les mêmes droits qu'il revendique pour lui-même ; telle est la base de la société hellénique. « Que les poissons, les bêtes fauves et les oiseaux ailés se dévorent entre eux, puisqu'il n'y a pas parmi eux de justice, dit Hésiode ; mais, aux hommes, Zeus a donné la justice, qui est la meilleure des choses. » Pour ce peuple de héros, le courage n'est estimé que parce qu'il est la sauvegarde du droit. Homère l'appelle le soutien de la loi, et les

[1] Ménard, *Ibid.*, p. 285.

héros qui ont mérité l'apothéose, les saints du polythéisme grec, sont des redresseurs de torts.

Cette justice ne consiste pas seulement à traiter chaque homme strictement selon ses mérites. Non ; bien avant que Socrate eût enseigné, dans sa prison, que c'est une obligation sacrée de ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal[1], les anciens poëtes avaient attribué plus de droits aux faibles, plus de devoirs aux forts. Le respect des orphelins, des étrangers, des suppliants, était consacré dans la Grèce héroïque. La justice grecque touchait de très-près à la charité. « C'est de Zeus, dit Hésiode, que viennent les mendiants et les pauvres. Sous la figure d'étrangers et de suppliants, les dieux parcourent les villes pour éprouver la justice des hommes. » Cette ingénieuse manière de recommander les déshérités de ce monde à la bienveillante sympathie des heureux rappelle involontairement une des plus touchantes déclarations de Jésus-Christ au sujet des affligés et des malheureux[2].

Non-seulement l'injustice amène nécessairement une punition méritée sur celui qui la commet : « Les immortels observent avec soin, dit Hésiode, ceux qui se nuisent les uns aux autres sans s'inquiéter du regard des dieux ; mais encore l'injustice

[1] Platon, *Criton*, § 10 ; *Républ.*, I, § 9.
[2] *Matth.*, XXV, 34-46.

est aveugle dans ses desseins égoïstes et travaille à sa propre ruine. » « L'homme qui fait du mal aux autres, dit encore le même poëte, s'en fait à lui-même ; un mauvais dessein est surtout mauvais pour celui qui l'a conçu. » Le livre des Proverbes ne dit pas mieux, quand il déclare que le méchant fait une œuvre qui le trompe [1].

Mais quoi ! que devient cette justice et ce sentiment humain en présence de l'esclavage? C'est là sans doute une ombre au tableau ; M. Ménard le reconnaît sincèrement; son enthousiasme pour les Grecs ne va pas jusqu'à une aveugle partialité ; mais tout en s'élevant contre le fait de l'esclavage parmi les Grecs, il présente les circonstances atténuantes, et peut-être pourrait-on ajouter qu'il ne les fait pas valoir toutes.

« Si l'on considère, dit-il, que la Grèce, par sa position géographique, était exposée sur toutes les côtes aux incursions de pirates phéniciens ou phrygiens, et, du côté du nord, à celles des peuples barbares de la Thrace et de l'Épire : que les uns et les autres, après avoir pillé les récoltes, enlevaient les habitants, hommes et femmes, pour les vendre, on reconnaîtra qu'il eût fallu, pour ne jamais rendre la pareille une résignation au-dessus de la nature humaine. » L'esclavage ne se serait donc établi,

[1] *Proverbes*, XI, 18.

dans le principe, parmi les Grecs, que par la nécessité d'une légitime défense ; et soumettre les vaincus au travail au lieu de les tuer, aurait été, à tout prendre, un véritable progrès. Il faut ajouter qu'à l'époque héroïque, l'esclavage n'est encore qu'une exception et un accident. Homère ne nous montre des esclaves que dans la maison des rois ; et, en certains lieux, par exemple, chez les Locriens et les Phocéens, les lois ne permirent d'avoir des servantes et des domestiques que vers l'époque macédonienne.

On aurait d'ailleurs une idée très-fausse de la servitude à cette époque, si on la confondait avec ce qu'elle fut dans d'autres sociétés, ou même dans la Grèce en des temps postérieurs. « La condition des captifs dans Homère, fait remarquer M. Ménard, est très-différente du servage des ilotes de Sparte après l'invasion dorienne ; bien moins encore peut-on la comparer aux serfs de l'Europe moderne ou aux nègres des colonies. L'esclavage n'était pas encore la condition d'une race entière ; c'était une exception, un accident, un de ces malheurs qui peuvent arriver à tous les hommes. L'affranchissement pouvait rendre un serviteur l'égal d'un homme libre, et l'homme libre savait qu'il pouvait lui-même être réduit à la condition servile, et que l'avenir est sur les genoux des dieux. »

Le mépris n'était pas attaché à la servitude ; car

le malheur n'est pas une tache : Apollon avait servi chez Admète ; Héraclès avait été l'esclave d'Euristhène. Les domestiques, lorsqu'on en avait, n'étaient que des auxiliaires, et la distance morale qui les séparait de leurs maîtres était très-faible. Un roi de l'époque héroïque, au milieu de ses serviteurs, qui font presque partie de la famille, ressemble bien moins à un monarque entouré de ses courtisans et de ses ministres, qu'à un propriétaire de campagne parmi ses fermiers et ses paysans. Dans l'Odyssée, Ulysse parle à Eumée et à Philetios comme à des amis ; Euryclée, achetée autrefois par Laërte, élève sucessivement Ulysse et Télémaque et, devenue vieille, elle gouverne la maison de Pénélope.

Dans la plus grande partie de la Grèce, à Athènes entre autres, l'esclavage n'eut pas le déplorable résultat qui l'accompagne presque partout ailleurs, de jeter de la défaveur et du mépris sur le travail manuel. Les anciens poëtes ne cessent jamais de glorifier le travail. « La paresse est haïe des dieux, » dit Hésiode. On sait que le mot grec qui signifie paresse est synonyme de lâcheté.

La forme la plus ancienne et la plus sainte de l'industrie humaine, l'agriculture, est un don de la grande déesse Déméter, et cette déesse, la mère de l'agriculture, est en même temps la législatrice Thermophore, les Grecs ayant voulu, par cette association, montrer que c'est en substituant le travail

pacifique à la rapine et à la violence, que les hommes sortent de la barbarie et se constituent en société policée. « Ce rôle de civilisateur, dit M. Ménard, fut aussi, par la même raison, attribué à Dyonisos, dont le culte prit une si grande extension, à mesure que la vigne devint une source de richesse pour les Grecs. Le rapport, si naturel entre les travaux de la terre et la civilisation, se traduisit encore sous une autre forme par les légendes locales des filles de Cécrops, associées avec celles de la déesse qui fit présent aux hommes de l'olivier sacré, symbole de la paix. Après l'agriculture, se développent successivement les autres formes du travail humain, placées d'une manière générale sous l'invocation d'Athénée, de Prométhée et d'Hephœstos. La plus ancienne et la plus utile des sciences est enseignée par Apollon et son fils Asclipéos. Poséidon protége la navigation, Hermès le commerce et les échanges [1]. »

Homère enveloppe dans une égale réprobation ceux qui ne cultivent pas la terre, et ceux qui n'ont ni sociétés, ni lois, ni foyer. Hésiode ne cesse de recommander le travail. « Souviens-toi de mon précepte, Persès, race divine, dit-il, travaille afin que la disette te haïsse et que tu sois aimé de Déméter à la belle couronne, et qu'elle emplisse ton grenier de provisions, car la disette accompagne

[1] Ménard, *Ibid.* p. 85-87.

toujours le paresseux. Les dieux et les hommes s'indignent contre celui qui vit dans la paresse, pareil aux frelons inutiles, qui dévorent le travail des abeilles. C'est par le travail que tu deviendras cher aux immortels, car ils ont horreur du paresseux Aucun travail n'est honteux : c'est l'oisiveté qui est honteuse. »

On est bien loin ici à la fois de cette oisiveté contemplative des sociétés orientales et des préjugés aristocratiques des sociétés modernes, et l'on ne peut qu'admirer cette morale active de la lutte et du travail, qui est née d'un sentiment réel de la nature humaine.

C'est de la même source qu'est sortie l'idée et l'institution de la monogamie. Dans la Grèce héroïque, la femme est élevée pour la première fois à la dignité de mère de famille et de maîtresse de la maison. M. Ménard rappelle que dans le portrait peu flatté qu'Homère fait de la vie sauvage et pastorale, la polygamie n'est pas oubliée ; on la trouve en compagnie du mépris des dieux et de l'anthropophagie, chez les Cyclopes violents et farouches, qui ne cultivent pas la terre. Le poëte peint, au contraire, la femme grecque sous les traits les plus touchants. C'est Arété, épouse d'Alkinoüs, honorée comme aucune autre n'est honorée sur la terre parmi les femmes qui possèdent une maison sous l'autorité d'un mari. C'est Pénélope, l'idéal de la

fidélité conjugale, n'hésitant plus à reconnaître Ulysse, quand il lui décrit leur chambre nuptiale, où aucun autre n'était jamais entré.

Si Homère nous montre, dans Hector et Andromaque, l'inimitable modèle de l'amour dans le mariage, ce n'a été, sans doute, comme le conjecture M. Ménard, qu'entraîné par le besoin de créer un grand type moral ; car les mœurs asiatiques régnaient à Troie. Des cinquante fils de Priam, dix-neuf étaient nés de la même mère, les autres lui avaient été donnés par ses femmes dans sa maison. Dans la famille grecque, l'épouse n'a pas de rivales. Arété est assise au foyer, dans la lumière du feu, adossée à une colonne, tirant de sa quenouille des fils de pourpre, merveilleux à voir, en compagnie d'Alkinoüs, son époux, assis à côté d'elle, et buvant le vin ; et Ulysse, tout entier au souvenir de Pénélope, refuse l'amour de deux déesses qui voulaient le rendre immortel, et la main de la vierge Nausicaa, que lui offre la bonté hospitalière d'Alkinoüs.

La femme grecque représente dans la famille la bienveillance. C'est à sa mère que Nausicaa conseille à Ulysse de s'adresser d'abord. Elle règne dans la maison. L'éducation première des enfants et l'administration intérieure lui sont confiées. Le partage de l'homme, c'est d'assurer la vie de ses enfants par son travail au dehors, ou leurs droits par ses armes à la guerre et par ses conseils à l'as-

semblée. « Cette distinction des rôles, dit avec raison M. Ménard, est l'expression de la nature même, la seule condition possible d'une société entre des êtres, non pas inégaux, comme l'ont cru Platon et la plupart des philosophes, mais différents. »

Est-il nécessaire de rappeler de quelle affection les enfants, dans l'époque héroïque de la Grèce, payaient les soins qu'ils avaient reçus des parents ? Qui ne se souvient des paroles d'Ulysse recommandant, au moment de partir pour Troie, son père et sa mère à Pénélope ? « Prends soin d'eux dans ta demeure comme aujourd'hui, et plus encore pendant mon absence. » Qui peut lire sans attendrissement la reconnaissance d'Ulysse et du vieux Laërte, au dernier chant de l'Odyssée ? Le roi d'Ithaque veut préparer son père à la joie qu'il lui apporte ; selon sa coutume, il invente une histoire. Il dit qu'il a été l'hôte d'Ulysse, qu'ils se sont quittés il y a cinq ans, croyant bien se revoir. Le vieillard espérait une meilleure nouvelle ; il sent qu'il est trop vieux pour attendre. « Le nuage noir de la douleur le couvrit, et, prenant de ses deux mains de la poussière desséchée, il la répandit sur sa tête blanche en gémissant profondément. Et le cœur d'Ulysse était secoué et un soupir profond gonflait ses narines, tandis qu'il regardait son père chéri. Et s'élançant et le pressant dans ses bras, il l'embrasse et lui dit : — C'est moi qui suis Ulysse, mon père, celui que tu attends

et qui rentre après vingt ans dans ma patrie[1]. »

Des tableaux émouvants qu'Homère nous trace des sentiments pleins de piété des pères, des mères et des enfants pendant l'âge héroïque, rapprochez les légendes qui nous racontent les crimes et les punitions de ceux qui ont violé les saintes lois du foyer domestique, celle d'Hélène, celle des Atrides, celle des Labacides, légendes antiques, et qui avant d'avoir inspiré les poëtes dramatiques d'Athènes, avaient été traitées par la poésie épique, et vous aurez une idée du respect des liens sacrés de la famille dans l'ancienne Grèce.

La justice dans la vie publique et la sainteté dans la vie domestique, tels sont les deux grands traits de la morale primitive de la Grèce. A Sparte, il est vrai, la vie publique l'emportait sur la vie domestique, et la notion de la patrie sur celle de la famille. Mais ce fut là un effet du caractère dorien. Partout ailleurs, à Athènes surtout, le lien social fut resserré, sans relâcher en rien le lien de la famille. C'est ce qui se voit dans la législation de Solon, qui ne fit que transformer en un code de lois écrites des usages qui existaient de temps immémorial[2].

Après avoir tracé le tableau de cette antique morale populaire, M. Ménard, ravi d'admiration pour

[1] *Odyss.*, liv. XXIV, vers, 116 et 117.
[2] Ménard, *Ibid.*, p. 244.

le grand sens de la Grèce héroïque, s'écrie qu'elle mériterait la première place parmi les nations, lors même qu'elle n'aurait ni ses artistes, ni ses poëtes, ni ses hommes d'Etat, ni ses philosophes, ni ses orateurs [1]. Nous comprenons cet enthousiasme, et sans le pousser peut-être aussi loin, nous savons trop ce que le monde moderne doit à la Grèce, pour ne pas être pénétré à la fois de respect et d'admiration pour son génie. N'aurait-elle fait que dissiper la grande nuit du moyen âge, qu'elle aurait des droits impérissables à notre reconnaissance. Aussi, si nous avions un reproche à adresser à M. Ménard, ce serait, non d'avoir porté trop haut le sens moral de la Grèce antique, mais de ne pas l'avoir saisi dans toute son étendue.

II

Le véritable sens du génie moral de la Grèce antique, sa profondeur, sa puissance se montrent, de la manière la plus évidente, dans la transformation qu'il fit subir aux antiques traditions religieuses de la race indo-européenne. C'est ici, plus encore que

[1] Ménard, *ibid.*, p. 283.

dans la vie sociale et dans la vie domestique du peuple grec, que nous semble éclater en traits lumineux la tendance morale, qui constitue le fond de son caractère.

Les Grecs tenaient de la race à laquelle ils appartenaient une religion naturaliste. Les dieux qu'ils avaient emportés avec eux, en allant chercher au loin une nouvelle patrie, étaient des symboles des forces de la nature. Or, les inévitables effets des conceptions religieuses de ce genre sont l'affaiblissement, disons mieux, la suppression du sentiment de la dignité et de la liberté humaine. Des divinités qui se manifestent à l'homme, uniquement dans les phénomènes cosmiques, l'écrasent sous leur puissance irrésistible. La religion, qui, comme l'a très-bien vu Schleiermacher, n'est, dans sa racine la plus profonde, qu'un sentiment de dépendance, y gagne sans doute, en un certain sens, en énergie et en étendue; mais elle y perd, d'un autre côté, en pureté et en sainteté. Comme elle n'est pas équilibrée par le développement normal des autres activités spirituelles, elle se perd en un mysticisme extravagant, comme dans le brahmanisme, ou en un formalisme puéril, comme dans le bouddhisme. Elle domine, il est vrai, l'homme tout entier, mais à la condition de le retenir dans un état perpétuel d'enfance, ne lui donnant pour unique occupation qu'une vague et oisive contemplation,

qui obsède son esprit, sans lui ouvrir aucune vue claire et sereine sur les choses divines, ou qu'une répétition machinale et inepte de formules et de prières, dont il ne comprend pas le sens, et qu'il s'imagine propres à toucher les dieux.

Ce n'est pas là le seul mal. Les dieux, symboles des forces de la nature, peuvent bien inspirer la crainte ou la reconnaissance; on invoque leur secours, on les remercie de leurs bienfaits. « O Indra, s'écrie le poëte védique, tu es le maître et le défenseur de tes serviteurs. » « Ennemi des impies, roi du ciel et de la terre, protége les mortels, enfants de Manou. » Mais ces dieux ne parlent pas au sens moral. « Les phénomènes physiques, dit avec raison Benjamin Constant, ne suggèrent à l'homme que l'idée du pouvoir. Il n'y a aucune affinité entre la foudre qui frappe, le torrent qui entraîne, l'abîme qui engloutit, et le bien ou le mal moral. Après avoir personnifié les accidents de la nature en les attribuant à des êtres intelligents, et après avoir établi entre eux et lui un commerce auquel sert de base l'intérêt naturel des deux parties, l'homme semble avoir bien des pas à faire, avant de leur imposer des fonctions gratuites et des devoirs désintéressés. » Si, dans les hymnes des dernières sections du Rig-Véda, on associe à la prière et au sacrifice l'observation des sept règles de conduite qu'ont établies les sages, ce n'est que dans le but

égoïste de gagner la bienveillance des dieux. « Pour prix des chants que nous adressons à une grande et forte divinité, dit le poëte indien, puissions-nous traverser les maux de la vie comme on traverse un fleuve dans un bateau. » C'est toujours un traité ou un échange de bons procédés entre les dieux et leurs adorateurs. Le naturalisme ne va pas plus loin.

Ces dieux, symboles des forces de la nature, devinrent, en Grèce, des dieux représentant les lois éternelles dont la morale, la loi de l'homme, est une des formes particulières, ainsi que le fait remarquer M. Ménard[1]. Ce caractère éclate dans la forme que les Grecs donnèrent aux antiques traditions ariennes. Indra frappe de ses flèches Ahi, le Nuage-Serpent. Dans ce mythe védique, on a représenté la victoire du soleil et de l'air pur sur le nuage et l'obscurité, objets d'effroi pour le timide indien. Héraclès triomphe aussi des serpents et de l'hydre de Lerne; mais ces serpents et cette hydre ne représentent plus les nuages, ni la victoire d'Héraclès un phénomène atmosphérique; les ennemis que terrasse son bras sont ceux de la société humaine. Quand Jupiter annonce à l'assemblée des dieux qu'il accorde l'immortalité à ce héros, il donne pour raison qu'Héraclès a purgé la terre des tyrans et des monstres,

[1] Ménard, *Ibid.*, p. 72.

ou, en d'autres termes, qu'il a été le défenseur de la justice parmi les hommes. Il faut voir, dans l'excellente *Histoire des religions de la Grèce antique* de M. Alf. Maury, les preuves de cette transformation des mythes naturalistes de l'antique védisme en mythes, moraux au milieu des Grecs; il nous suffit ici d'en citer un seul exemple.

Il n'avait pas, du reste, échappé aux Grecs que leurs dieux étaient les représentants des lois éternelles, aussi bien de celles qui régissent le monde et maintiennent l'ordre et l'harmonie dans l'univers (Kosmos), que de celles qui régissent les hommes, et maintiennent l'ordre et la sécurité dans les sociétés et dans les familles. C'est même sur cette idée qu'ils se faisaient de leurs dieux qu'ils avaient fondé leur explication du mot même (théos), par lequel ils sont désignés dans leur langue, explication erronée sans doute, et que M. Ménard a eu le tort d'adopter; mais explication qui prouve jusqu'à la plus complète évidence le sens moral qu'ils attachaient à leur mythologie. Hérodote nous a transmis cette hypothèse : « Anciennement, dit-il, les Pélasges ne savaient pas les noms de leurs dieux, et cette expression (théos), par laquelle ils les désignaient, ils la faisaient dériver du verbe *theo*, parce que les dieux maintiennent en ordre toutes choses [1].

[1] *Hérodote*, II, § 52.

Si les dieux sont représentés comme les créateurs et les conservateurs de ce monde, s'ils sont les protecteurs des villes et du foyer domestique, si la société divine est organisée sur le modèle de la société policée des humains, c'est que les Grecs ont transporté dans leur panthéon l'idéal de ce qu'ils trouvaient de meilleur en eux-mêmes. Ce fut sous l'impression de leur idée de l'ordre, sous l'inspiration de leur sens moral qu'ils transformèrent les antiques traditions de la famille à laquelle ils appartenaient, en une mythologie anthropomorphique, et les antiques allégories des forces de la nature, telles que les avaient conçues les jeunes imaginations des pâtres de l'Aria, en des types divins qui sont des causes libres, et dont chacun d'eux, comme l'homme, porte en lui-même sa loi, qu'il connaît et qu'il suit volontairement.

La transformation ne fut sans doute pas tellement complète que les anciens symboles naturalistes n'aient pas conservé quelque place dans la religion des Grecs, à côté de leur mythologie anthropomorphique. Zeus est encore resté un symbole de l'éther lumineux qui nourrit tous les êtres, féconde la terre et prend mille formes pour reproduire la vie; et, compris dans ce sens, il est devenu le héros de ces continuelles unions qui ont donné lieu à tant de mythes poétiques et servi plus tard à égayer l'incrédulité, qui n'en saisissait pas le sens. Héraclès

est resté le symbole du soleil luttant contre les vapeurs et les nuages qu'Héré, l'air inférieur, amoncelle contre lui ; et autour de son nom se sont conservées les nombreuses allégories dont l'origine se trouve dans les antiques poëtes de l'Inde. Il en est de même de la plupart des autres divinités de l'Olympe. Mais leur côté moral n'est jamais oublié. Zeus est essentiellement pour les poëtes épiques et pour les poëtes tragiques le principe de la justice, le gardien des traités, le lien des sociétés humaines, le protecteur des suppliants, comme Héraclès est le modèle du héros infatigable qui, par son génie et sa patience, surmonte les obstacles que rencontre la société humaine à ses premiers pas.

Ces deux formes des dieux de la Grèce, l'une par laquelle ils tiennent au symbolisme naturaliste des anciens ariens, et l'autre par laquelle ils se rattachent au génie grec ; ces deux formes s'entrecroisent souvent au point de troubler la vue de l'historien. Elles ne sont pas toujours séparées dans Homère, qui insiste cependant si fortement sur le côté moral ; elles le sont moins encore dans Hésiode, qui, par goût et peut-être par système, donne une grande importance au sens allégorique des antiques traditions. Mais ce mélange, qui a donné lieu à une foule d'équivoques et qui a soulevé des difficultés sans nombre dans l'explication de la religion des Grecs, est lui-même une preuve incontestable que

la transformation des allégories des forces de la nature, qui forment le fond le plus certain des conceptions religieuses de la famille arienne, en des êtres divins, représentant les idées de la justice et de l'ordre moral, a été le résultat des efforts du génie de la Grèce.

Et c'est précisément dans ces efforts que se manifeste le plus visiblement la nature morale du peuple grec. Aussi, bien loin de prétendre avec M. Ménard que la religion de la Grèce a influé sur son caractère moral, il faut renverser la proposition et soutenir que sa nature morale a influé sur sa religion. Comment expliquer autrement la transformation du naturalisme arien en un véritable anthropomorphisme.

De combien d'autres faits ne pourrait-on pas corroborer l'idée que nous venons d'établir sur la formation et la nature de la religion de la Grèce antique? C'est parce que la religion resta chez les Grecs subordonnée à la morale, qu'elle ne tomba jamais dans le formalisme, l'écueil le plus ordinaire des cultes qui ont une longue durée. Le sacrifice et les cérémonies sont à leurs yeux de peu de valeur, en regard de la moralité de la vie. « Les dieux, dit Zaleucus dans son préambule, ne se plaisent pas aux dons des méchants, comme de misérables hommes; ils veulent être honorés par les sentiments généreux et les actions vertueuses. »

C'est parce que le sentiment religieux fut régi par le sentiment moral, que le mysticisme extatique fut absolument inconnu à la race grecque. Certes, le sentiment religieux ne manque pas plus que le sens esthétique à la patrie des Platon et des Phidias; mais il ne s'égara en aucun temps dans les pieuses extravagances des Indiens. Ce ne fut que lorsque des hommes n'ayant de grec que le langage, et sortis de la Phrygie, de la Phénicie, de l'Égypte, quand les Plotin, les Porphyre, les Jamblique eurent remplacé le génie serein des Socrate, des Platon, des Aristote, des Zénon, par l'imagination sombre et ardente à la fois des barbares au milieu desquels ils étaient nés, que les rêves mystiques envahirent la philosophie grecque et la transportèrent dans la région des chimères et des visions. C'est encore parce que la morale eut constamment la haute main sur la religion, que le sacerdoce n'acquit jamais dans la Grèce l'influence immense qu'on lui voit exercer dans l'Inde. Du temps d'Homère, les prêtres n'occupent qu'un rang subalterne. Dans toutes les cérémonies décrites dans l'Iliade et dans l'Odyssée, leur nom n'est pas même prononcé; c'est toujours le chef du peuple qui y préside. Le Grec ne sent pas le besoin d'aller demander à un sacerdoce les règles de conduite, que sa conscience lui enseigne avec la plus éclatante clarté.

Ce n'est pas cependant que M. Ménard ne recon-

naisse très-bien le caractère moral du polythéisme grec, et ne fasse dériver ce caractère de la nature même du génie de la Grèce. « Comment, dit-il, la Grèce a-t-elle été amenée à admettre que les dieux et les hommes ont la même origine, selon le mot d'Hésiode? Quel attribut est commun à l'homme et aux principes éternels du monde? est-ce la puissance? Mais celle des éléments nous domine et nous écrase, et, même parmi les êtres plus voisins de nous par la nature, il en est dont la force est bien supérieure à la nôtre. Mais l'homme se sent une force intelligente, une cause libre, une loi qui se connaît elle-même. Il s'affirme devant la nature, il trouve son idéal en lui-même. Cet idéal, qui est en lui, il en revêt les dieux comme d'une pourpre splendide. Il conçoit les dieux à son image, parce qu'il a trouvé en lui le premier modèle de la liberté, de l'intelligence et de la loi. » [1].

On ne saurait mieux dire; mais en constatant le fait, M. Ménard s'inquiète peu de son origine et de sa cause. Non-seulement il ne s'arrête pas au grand fait de la transformation du naturalisme primitif en une mythologie anthropomorphique, mais encore il tient toute recherche sur ce sujet de mince importance (p. 24), et, par suite de cette vue erronée, il laisse de côté la manifestation la plus éclatante,

[1] Ménard, *Ibid.*, p. 22 et 28.

l'œuvre la plus considérable du génie moral de la Grèce, celle par conséquent qui en prouve le mieux la puissance et la profondeur. Peut-être que si M. Ménard avait porté avec plus de soin son attention sur cette question, il aurait plus nettement saisi la marche du génie grec, et la vue du mouvement grec l'aurait certainement rendu moins sévère pour la philosophie grecque. C'est ici le second reproche capital qu'il convient d'adresser à son ouvrage.

Les philosophes, qu'il accuse d'avoir ébranlé la religion de leur patrie, ne firent en réalité que suivre dans leur œuvre le mouvement déjà imprimé, et qu'obéir aux lois qui régissaient le génie de la Grèce. Ils ébranlèrent la mythologie anthropomorphique, de la même manière et par les mêmes raisons que les poëtes épiques avaient ébranlé les conceptions religieuses de leurs pères primitifs. En un certain sens, il ne dépendit pas d'eux de ne pas poursuivre le travail entrepris par la nation grecque tout entière.

La poésie épique avait senti que l'idée du divin est plus pure et plus vraie, conçue sous la forme de l'idéal humain que sous celle d'une forme de la nature. La philosophie fit un pas de plus dans la même voie; elle comprit que cette idée est encore plus pure et plus vraie, conçue sous la forme de la raison que sous celle de la nature humaine. La transformation de la conception anthropomorphique du divin en une conception rationnelle et spiritualiste

fut entièrement analogue, mais d'un degré supérieur, à celle qu'avait consommée la poésie épique, en substituant l'anthropomorphisme au naturalisme.

L'une ne fut, à vrai dire, que la conséquence obligée de l'autre. La Grèce était appelée à épurer de plus en plus ses idées religieuses. Après s'être représenté le divin sous la forme humaine, elle devait arriver à se le représenter sous la forme de la raison suprême. Considéré sous ce point de vue, le socratisme fut en réalité l'expression dernière et complète du génie grec.

Prétendrait-on par hasard que la philosophie fit reculer la morale? Que les principes qui étaient dans les mœurs ne furent plus dès lors que dans les livres? Qu'on disserta plus sur la vertu qu'on ne la pratiqua? L'histoire tout entière de la Grèce s'élèverait hautement contre cette étrange assertion. Le siècle qui vit naître Anaxagore et Socrate donna aussi le jour à Hérodote, à Sophocle, à Hippocrate, à Périclès, à Phidias. Leurs pères, qui avaient vaincu à Marathon et à Salamine, pouvaient être fiers de ces enfants. La longue guerre du Péloponèse, et les querelles cent fois soulevées ensuite par les rivalités des divers états de la Grèce, eurent sans doute des résultats déplorables pour la moralité publique. Mais toute vertu était-elle donc éteinte dans un siècle qui produisit un Agésilas, un Pélopidas, et cet Épaminondas dans lequel se résument toutes les

vertus du véritable héros? La philosophie ne contribua en rien au mouvement de décadence qui emportait déjà la Grèce vers sa ruine; c'est elle seule au contraire qui entretint l'amour de la justice. Quelle noble idée ne devrions-nous pas avoir de son enseignement, quand il n'aurait formé qu'un seul homme comme Épaminondas !

L'accuserait-on d'avoir tué les arts, en dépouillant le divin de ses formes humaines, et fait baisser le goût, en attirant à sa suite des esprits d'élite dans la pure contemplation d'un monde idéal?

Étrange accusation. Est-ce que Socrate n'avait pas été lui-même un artiste, et un artiste distingué, s'il faut s'en rapporter au témoignage de l'antiquité, avant d'obéir à la vocation qui l'entraîna à devenir le précepteur de ses concitoyens? Platon n'avait-il pas cultivé la poésie avant de se livrer tout entier à la philosophie? et sa philosophie n'est-elle pas même une poésie?

L'auteur de *Phèdre* et du *Banquet* manquait-il donc du sentiment du beau? Et Aristote lui-même, le plus austère métaphysicien de la Grèce, était-il donc l'ennemi des beaux-arts, lui qui a voulu leur indiquer les meilleurs moyens d'émouvoir les cœurs? Phidias, certes, était plus près de Platon que d'Homère, quand il conçut sa *Minerve* et son *Jupiter Olympien*. Il s'inspira plus d'idées voisines de celles que Platon développe dans son *Traité de la Répu-*

blique, que des descriptions des dieux contenues dans l'*Iliade*.

On sait qu'Euripide fut le disciple d'Anaxagore et l'ami de Socrate. Au-dessus de tous ces détails plane d'ailleurs ce grand fait que le siècle de Périclès fut aussi celui de Phidias et de Socrate ; que l'art atteignit dans la Grèce son plus haut degré de perfection en même temps que la philosophie, et qu'ils furent l'un et l'autre poussés à cette hauteur par un souffle commun.

En définitive, toutes ces récriminations contre la philosophie, au nom de l'art, ne reposent que sur un passage de Platon, passage fort mal entendu d'ailleurs. Le disciple de Socrate voulait bannir Homère de sa cité idéale; mais il n'entendait pas en chasser la poésie ; comment autrement aurait-il mis tant de soin à la recherche du véritable principe du beau ? Il attaquait la mythologie anthropomorphique et non l'art, dans la personne du vieux aède. Mais, en chassant le chantre des dieux humains, il rendait hommage à la poésie, en le couronnant de fleurs. Homère aurait-il jugé dignes de cet honneur les poëtes védiques dont il renversait les conceptions naturalistes ?

Non, la philosophie grecque, fille de la poésie, n'a pas blasphémé sa mère. Elle l'appela au contraire à une mission plus haute et plus digne d'elle ; Platon le pensait, du moins. La poésie disparut, il

est vrai, mais non devant la philosophie, qui était, elle aussi, une nouvelle forme de la poésie; elle fut entraînée dans la décadence de plus en plus profonde du génie grec, précédant de bien peu la philosophie elle-même, qui allait bientôt s'éteindre dans une érudition aride et sans inspiration. Les ennemis de la poésie, les hommes insensibles à sa beauté, il ne faut pas les chercher dans la Grèce antique, toujours accessible au sentiment de l'art. Ils sont à Alexandrie et à Rome, dans ces siècles crépusculaires qui virent s'agiter dans leurs ombres épaisses les rêves désordonnés des écoles néopythagoriciennes et néoplatoniciennes.

M Ménard s'est laissé séduire par de fausses inductions, quand il a glorifié comme un retour à la véritable intelligence religieuse ce mélange incohérent de toutes les superstitions antiques, que, par un contre-sens continuel, les Plotin, les Jamblique et les Porphire croyaient retrouver dans les écrits de Platon et d'Aristote. Cette abstruse théosophie ne fut en réalité qu'une résurrection de l'antique naturalisme des peuples enfants de l'Orient, dissipé autrefois au souffle du sentiment moral de la Grèce.

Les considérations que nous venons de présenter, loin d'affaiblir le sentiment de M. Ménard sur la morale de la Grèce antique, le fortifient au contraire en le complétant. L'œuvre commencée dans

les âges héroïques avec les poëtes épiques se continua dans les âges suivants, sous une nouvelle forme, avec les philosophes. On peut regretter que M. Ménard ne l'ait pas reconnu, et qu'il ait été trop sévère pour le socratisme. Mais on ne saurait lui contester le mérite d'avoir pénétré profondément dans l'esprit de la Grèce antique et d'avoir établi par des preuves solides que déjà, avant les temps historiques, par l'effet d'une inspiration du génie qui lui fut propre, la nation grecque avait assis, sur le fondement inébranlable de la morale, la famille, l'État, le monde et la religion.

LA RÉACTION PAÏENNE

DANS LA SECONDE MOITIÉ DU PREMIER SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE

I

Un siècle environ avant le commencement de l'ère chrétienne, la religion païenne, combattue depuis longtemps par la philosophie, avait perdu tout son prestige et semblait à la veille de sa ruine complète. La plupart des hommes que leur instruction et leur position élevaient au-dessus de la foule, tenaient pour une insigne folie [1] la croyance à des dieux, auxquels les traditions sacrées prêtaient toutes les passions humaines et qui n'étaient supérieurs aux faibles mortels que par l'éclat de leurs.

[1] Delirantium somnia, Cicéron, *De la Nature des Dieux*, liv. I, § 16.

désordres [1]. Les stoïciens avaient en vain essayé de sauver l'ancienne mythologie, en lui donnant un sens symbolique. Leurs explications cosmologiques, loin d'être utiles à la religion, l'avaient rendue plus ridicule encore et faisaient sourire de pitié [2]. C'était une opinon générale parmi les hommes éclairés que toutes les croyances et les cérémonies religieuses n'étaient qu'une invention de la politique, qui avait eu besoin de retenir par la religion les esprits incapables d'être dirigés par la raison [3]. Euripide l'avait proclamé longtemps auparavant par la bouche de Sisyphe, et l'on se plaisait à répéter après lui que, comme la loi ne pouvait atteindre que les crimes manifestes et laissait impunis ceux qui se commettaient en secret, un homme habile et prudent avait imaginé de substituer à la vérité un mensonge officieux et utile, en persuadant aux peuples qu'un être éternel entend tout, voit tout et dirige l'univers par les lois les plus sages [4]. On pensait généralement

[1] Cicéron. *De la Nature des Dieux*, liv. I, § 16; liv. II, § 28.

[2] *Ibid.*, liv. III, § 23-25, 60, 62-64.

[3] Totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicæ causa, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret. Cicéron, *De la Nature des Dieux*, liv. I, § 42. Rem ad multitudinem imperitam et illis seculis eadem efficacissimam, deorum metum injiciendum (Numa) ratus est, Tite-Live, liv. I, § 19. Nulla res efficacius multitudinem regit quam superstitio : Alioqui impotens, sæva, mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus quam ducibus suis paret. *Quinte-Curce*, liv. IV, § 10.

[4] Plutarque, *Des Opinions des philosophes*, liv. I, § 7.

avec Diodore de Sicile que la fiction des Enfers avait eu pour but d'inspirer aux hommes la piété et la justice[1].

Le discrédit général dans lequel les oracles étaient tombés, avait fermé la bouche à ceux qui les rendaient. La Pythie était muette. Quelques rares défenseurs des anciennes croyances expliquaient ce silence, en assurant que la vertu qui les inspirait et qui était une exhalaison de la terre, s'était évanouie avec le temps. Mais cette futile explication ne réussit qu'à aiguiser la verve railleuse des incrédules. « Vous diriez, à les entendre, fait remarquer Cicéron, qu'il s'agit d'un vin ou de quelque salaison que le temps aurait fait éventer. Et depuis quand cette force secrète a-t-elle disparu? Ne serait-ce pas depuis que l'on est devenu moins crédule? »[2]

La philosophie triomphait décidément. Pleine de confiance dans les lumières de la raison, elle repoussait avec dédain des traditions religieuses, dont elle mettait en évidence la puérilité[3]. Elle proclamait hautement que l'antiquité s'était trompée en beaucoup de choses et qu'elle avait été sagement réformée par le temps et l'instruction[4].

L'incrédulité était générale parmi les hommes

[1] *Diodore de Sicile*, I, § 2.
[2] Cicéron, *De la Divinat.*, liv. II, 57.
[3] Impiæ fabulæ, Cicéron, *De la Nature des Dieux*, liv. II, § 24. Superstitiones pene aniles; *Ibid.*, liv. II, § 28.
[4] Cicéron, *De la Divinat.*, liv. II, § 33 et 35.

éclairés ; le fait n'est pas douteux. Mais où en était le peuple par rapport à la religion ? Si les patriciens avaient pu diriger à leur gré les esprits, ils se seraient bien gardés de laisser pénétrer dans les masses des idées qui ne leur paraissaient convenir qu'à ceux qui avaient quelque teinture de la philosophie. Varron prétend très-catégoriquement que les explications rationnelles de la théologie sont pour les philosophes, et que la tradition pure et simple doit rester le partage du peuple [1]. Cicéron, Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Diodore de Sicile s'accordent à répéter que le bien de l'État fait un devoir de conserver toutes les coutumes religieuses [2]. Elles n'ont en elles-mêmes aucune valeur ; mais elles sont un excellent moyen de domination [3]. Aussi quiconque aspirait à la direction des affaires publiques se croyait obligé de les maintenir au milieu du peuple [4]. A une époque où il était certainement superflu de faire un mystère de l'incrédulité, Cicéron prend les soins les plus minutieux pour que ses discussions avec ses amis n'éveillent aucun écho indiscret [5]. Il ne leur permet de parler qu'après s'être

[1] Augustin, *Cité de Dieu,* liv. IV, chap. XXXI et XXXII ; liv. VI, chap. V.
[2] Cicéron, *De la Divinat.*, liv. II, § 12, 33 et 35. — Tite-Live, liv. I, § 19. — Denys d'Halic., liv, II, 17, VIII, 5.
[3] Tite-Live. liv. I. § 19.
[4] Cicéron, *De la Divinat.*, liv. II, § 72.
[5] *De la Nature des Dieux,* liv. I, § 30. — Augustin (*Cité de*

retiré dans son cabinet. Maintenant, leur dit-il, nous sommes seuls ; nous pouvons chercher la vérité sans contrainte [1]. Précautions vaines et tardives ! Le peuple se rit aussi bien que les patriciens de ce que ceux-ci, dans leur insolent langage, appellent la religion des ignorants [2].

Comment en aurait-il été autrement ? Les plébéiens n'avaient pas besoin des leçons des philosophes peur apprendre à mépriser le culte de leurs pères. L'incrédulité était ouvertement prêchée, par la parole et les actions. Les séances du Sénat n'étaient pas tellement secrètes, qu'il n'arrivât aux oreilles du peuple quelque vague retentissement des railleries qu'on s'y permettait sur les augures et des doctrines impies qu'on y soutenait hardiment [3]. Il entendait au forum le circonspect Cicéron lui-même affirmer, tantôt que ce n'est que sur le théâtre que les dieux viennent se mêler aux affaires humaines [4]; tantôt que les torches des Furies ne sont pas autre chose que les remords de la conscience [5]. Jusqu'à quel excès le besoin de certaines causes ne devait-il

Dieu, liv. VI, chap. V) dit de Varron : « Quand Varron le peut, quand il l'ose, quand il parle avec la certitude de l'impunité, il s'explique sans détour sur l'injure faite à la Divinité par les fables mensongères »

1 *De la Divinat.*, liv., II, § 12.

2 *De la Nature des Dieux,* liv. III, § 15.

3 Salluste, *Conjuration de Catilina,* 52.

4 *Discours sur la réponse des aruspices,* 62.

5 Pro Sexto Roscio, 68.

pas pousser les orateurs médiocres qui n'avaient ni le tact, ni la modération de ce grand maître?

Mais est-il nécessaire de s'arrêter à ces inductions, quand nous voyons l'athéisme prêché publiquement comme le résultat le plus positif de la philosophie? Amafinius, Rabirius et Catius avaient inondé l'Italie d'écrits populaires consacrés à l'exposition de la doctrine d'Épicure [1]. Lucrèce l'avait chantée dans son célèbre poëme. « Tout le monde, dit Cicéron, l'a embrassée avec empressement, soit parce qu'elle est d'une intelligence facile, soit parce que les charmes de la volupté ont entraîné les esprits, soit parce qu'on n'avait encore rien de meilleur en philosophie [2]. »

Faut-il ajouter que l'impiété des patriciens éclatait dans toute leur vie? Ici, on vendait à Brogitarus de Galatie le temple de la mère des Dieux, après en avoir brutalement chassé le grand-prêtre [3]; là, on perçait de coups, dans un temple, en présence des images des dieux, un tribun du peuple que la sainteté de sa charge et la sainteté du lieu rendaient doublement inviolable [4]. A Rome, Sext. Seranus démolit un édifice consacré aux dieux, pour

[1] Cicéron, *Acadêm.*, liv. I. § 2; *Tuscul.*, liv. IV, § 3; *Lettres famil.*, liv. XV, ep. 19.
[2] *Tuscul.*, liv. IV, § 3.
[3] Pour P. Sextius, 56, *Discours sur la réponse des aruspices*, 28.
[4] Pour P. Sextius, 79-81.

s'emparer des matériaux[1]; Clodius met le feu au temple des déesses, et trouble les sacrifices secrets des vestales, dont l'accès était interdit aux hommes[2]. Ce mépris des dieux n'était-il pas le moyen le plus certain de détruire les croyances populaires?

Que les patriciens aient voulu ajouter à leurs autres prétentions celle de se distinguer du vulgaire par une savante critique de la religion; qu'ils n'aient pas même cru possible que les idées et les sentiments qu'ils allaient puiser, à grands frais, aux écoles de la philosophie grecque, pussent se répandre parmi les classes inférieures; qu'ils aient voulu laisser au peuple une foi dont ils se donnaient le privilége de rire, mais qu'ils savaient nécessaire à leur domination, ce sont là autant d'illusions qui, quelque invraisemblables qu'elles puissent paraître, peuvent facilement s'expliquer. Leurs désirs furent cependant trompés. A Rome et dans tous les grands centres de population du monde ancien, l'incrédulité descendit jusque dans les couches les plus basses de la société. Nous en avons pour garants tous les historiens de cette époque, Tite-Live, Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, qui, tout en professant, pour leur propre compte, un profond mépris pour les croyances et les pratiques religieuses de

[1] *Discours sur la réponse des aruspices*, 32.
[2] *Ibid.*, 37-57.

leur temps, déplorent, au nom de l'intérêt public et de la politique, le discrédit dans lequel la religion était tombée, et ne négligent jamais, chaque fois que l'occasion s'en présente, de vanter son utilité pour le bonheur des peuples. Cicéron lui-même ne se fait pas illusion sur l'incrédulité générale de ses contemporains. « Voilà, s'écrie-t-il, en parlant des antiques traditions, des mystères qu'aucune vieille femme ne croit plus [1]. »

La dernière heure du paganisme a-t-elle donc sonné ? L'antique mythologie, reléguée au nombre des contes absurdes, va-t-elle, épuisée, impuissante, laisser la place libre à un culte nouveau, plus spiritualiste, plus digne de la raison et de la morale, plus conforme à cette religion que les philosophes voudraient élever sur ses ruines ? Qui ne le croirait, à la vue de ce débordement d'injures et de railleries dont on couvre en tous lieux les dieux d'Homère et les cérémonies dues à Romulus et à Numa ? Il n'en fut rien cependant. Les Varron et les Cicéron se proposaient de détruire la superstition au profit de la religion bien entendue. Ce fut le contraire qui eut lieu. La religion s'affaiblit de plus en plus, et la superstition resta, gagnant peu à peu le terrain

[1] Hæc jam, mihi credo, ne aniculæ quidem existimant. *De la Divinat.*, liv. II, § 15. Quæve anus tam excors inveniri potest, quæ illa quæ quondam credebantur apud inferos portenta extimescat, *De la Nature des Dieux*, lib. II, § 5.

que la religion perdait. Cicéron aurait pu déjà l'observer dans quelques-uns de ses contemporains. César, défendant ses amis devant le Sénat, assure que la mort est le dernier terme de notre existence [1], et quand il monte en voiture, il récite une formule dont l'influence doit le garantir de tout accident [2].

L'envahissement de la superstition s'accomplit rapidement. Cinquante ans s'étaient à peine écoulés depuis la mort du grand orateur romain, que déjà les croyances les plus absurdes s'étaient fait une large place à côté de l'incrédulité la plus décidée. On n'admettait plus que les dieux dirigent les événements et veillent sur les destinées des mortels ; et des milliers de volumes de prédictions étaient, à Rome, seulement, entre les mains des particuliers [3]. On ne croyait plus à une autre vie ; on se riait de la vieille fable des Champs Élysées [4], et on évoquait les ombres des morts pour leur arracher la révélation de l'avenir et des vicissitudes de la fortune, pour les interroger sur les choses les plus futiles [5]. Le Galle, orné de la tiare phrygienne, le

[1] Salluste. *Conjur. de Catilina*, § 52.
[2] Pline, *Hist. natur.*, liv. XXVIII, chap. II.
[3] Suétone, *Auguste*, § 31.
[4] Esse aliquos manes et subterranea regna ..
Nec pueri credunt, nisi qui nondum ære lavantur.
Juvénal, *Satire* 2, vers 149 à 152.
[5] Plutarque, *Œuvres morales*, trad. franç., Paris, 1845, t. II, p. 231 à 285.

prêtre d'Isis à la tête rasée, et aux vêtements de lin, le charlatan juif se donnant pour le grand-prêtre de Jérusalem[1], l'augure arménien, l'astrologue de la Chaldée, le devin de l'Inde, prélevaient de riches impôts sur la sotte crédulité des classes élevées, tandis que la foule se pressait autour des sorciers de bas étage, établis dans le cirque et dans le champ de Tarquin[2].

La superstition fut poussée jusqu'à la férocité. La voix publique accusa les initiés aux mystères de Mythra d'avoir immolé des victimes humaines ; ce bruit prit assez de consistance pour que, plus tard, l'empereur Adrien crût devoir interdire la célébration de ces mystères, et chasser de Rome les prêtres de ce culte sanguinaire[3]. Ces sacrifices humains n'ont rien d'improbable, quand on voit toutes les classes de la société romaine se livrer publiquement aux pratiques les plus brutales et les plus révoltantes[4]. Pour détourner les malignes influences de la Fortune, les uns allaient au point du jour, au milieu de l'hiver, plonger trois fois la tête dans les eaux glacées du Tibre; d'autres, demi-nus,

[1] Interpres legum solymarum, Juvénal, *Satire* 6, vers 544.

[2] Juvénal, *Satire* 6, vers 541-591.

[3] Socrate, *Hist. Ecclés.*, liv. III, chap. II. Photius, *Biblioth.*, p. 1446. Ce culte reparut après Adrien. Commode immola, dit-on, de sa propre main, un homme à Mythra, Lampridius, *in Commodo*, chap. IX.

[4] Juvénal, *Satire* 6, vers 551 et 552. Horace, *Epode* 5, vers 30 et 37.

tremblants de froid et de crainte, se traînaient sur leurs genoux ensanglantés autour du champ de Tarquin le Superbe[1]; d'autres encore, errant la nuit dans les sépulcres, ramassaient, pour des cérémonies criminelles et prohibées par les lois, les ossements des morts et les herbes qui croissent sur les tombeaux .

De tous les écrivains du premier siècle de l'ère chrétienne, Valère-Maxime est le plus propre à nous donner une idée de ce revirement des esprits par rapport aux choses religieuses. Cet homme qui ne se fit auteur que pour sauver sa vie, en se conciliant par ses flatteries la faveur de Tibère, et qui n'avait ni assez de connaissances ni assez de talents naturels pour produire une œuvre originale, recueillit dans des écrivains antérieurs une foule d'anecdotes plus ou moins curieuses, qu'il se donna seulement la peine de classer par ordre de matières. Le premier livre de cette compilation est consacré à la religion. Tous les faits qui y sont rapportés, sont des prodiges incroyables, la plupart d'une ridicule absurdité : ici, des châtiments atroces infligés

1 Ter matutino Tiberi mergetur, et ipsis
Vorticibus timidum caput abluet; inde superbi
Totum regis agrum, nuda ac tremebunda cruentis
Erepet genibus.

Juvénal, *Satire* 6, vers 522-526.

2 *Ossa herbasque nocentes.* Horace, *Satire*, liv. Ier, sect. 8, vers 22. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, 1846, t. II, pp. 349, 360, 369 et 377.

par les dieux à la plus insignifiante irrévérence; là, des miracles grotesques, présages de guerres et de calamités publiques, un bœuf qui parle, des boucliers qui suent du sang, des lambeaux de chair sanglante tombant en pluie sur les villes. Et ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'un grand nombre de ces récits sont empruntés à des écrivains qui ne les avaient rapportés que comme des fables absurdes, aliment impur de la crédulité populaire. Le peu judicieux compilateur qui les transcrit, ne semble pas douter un moment de leur réalité. Cicéron, dans les œuvres duquel quelques-unes sont copiées presque textuellement, avait tiré de leur examen cette conséquence raisonnable, que la vérité ne se prouve pas par des faits ou vrais par hasard, ou inventés par la mauvaise foi, et qu'il est bien permis d'ailleurs de ne pas croire[1]. Valère-Maxime y trouve au contraire une leçon de piété et de respect pour la religion[2]. Quel changement ne s'était pas opéré dans l'espace d'un siècle, et qu'on était loin de la haute et droite raison qui a inspiré les traités de la *Divination* et de la *Nature des Dieux!*

Ce n'est pas que Valère-Maxime, malgré ses dévotes protestations, soit au fond du cœur un bien sincère croyant. Cet écrivain, qui porte si haut la piété des anciens Romains, qui admire le prêteur

[1] *De la Divination,* liv. II, § 11.
[2] Valère-Maxime, liv. I, chap. VIII, § 12.

Pétilus, pour avoir fait brûler, par la main des sacrificateurs, sept livres grecs qui auraient pu détourner du culte des Dieux [1], et Tarquin pour avoir fait jeter à la mer le duumvir Marcus Tullius, coupable d'avoir laissé transcrire à Pétronius Sabinus le livre secret des Cérémonies Sacrées [2], qui affiche la foi la plus complète aux augures, aux songes, aux présages par lesquels les dieux font connaître aux hommes leurs volontés, avoue avec la plus étonnante ingénuité que tous les miracles et les prodiges ont été imaginés pour inspirer au peuple un plus grand respect pour les choses saintes, et que Numa, Minos, Lycurgue, et les autres anciens législateurs, n'ont feint d'avoir des rapports avec des êtres divins que pour abuser plus facilement de la simplicité des hommes et dans un but de domination [3].

Que ce retour à des superstitions que l'on avait crues naguère à jamais abattues, ait été une réaction du sentiment religieux contre l'incrédulité [4], ou l'effet des angoisses de la conscience au milieu de l'épouvantable démoralisation de cette époque ; que la crainte d'une ruine complète de l'ordre social, ébranlé déjà jusque dans ses bases, par tant de di-

[1] Valère-Maxime, liv. I, chap. I, § 14.
[2] *Ibid.*, liv. I, chap. I, § 15.
[3] Liv. I, chap. IV, §§ 1 et 8.
[4] Benjamin Constant, *Du Polythéisme romain*, liv. XII, chap. VI.

verses commotions, que les malheurs des guerres civiles, la perte de la liberté et l'établissement du despotisme, aient violemment ramené toutes les classes de la société vers la religion ; que toutes ces causes aient agi à la fois pour faire revivre des croyances et des pratiques, auparavant négligées et dédaignées, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher ici ; le seul fait qu'il nous importe de constater, c'est que ce ne fut pas devant les progrès menaçants du Christianisme que le Paganisme se ranima, ainsi que le prétend Gibbon [1]. Il est certain que partout où la religion chrétienne prit quelque développement, elle souleva d'abord contre elle une opposition, dont l'effet le plus marqué fut de ramener la foule aux pieds des autels des dieux nationaux [2]. Mais ces mouvements partiels et isolés ne se manifestèrent guère que dans le courant du second siècle; ils avaient été précédés, plus de cinquante ans auparavant, d'un mouvement général qui, à Rome et dans la Grèce, aussi bien qu'à Alexandrie et dans les grandes cités de l'Asie Mineure, avait relevé les antiques superstitions. Bien avant que le Christianisme fût devenu menaçant pour l'existence de la religion établie, avant même qu'il fût sorti de l'obscurité qui enveloppa ses pre-

[1] *Hist. de la Décadence de l'Empire romain*, t. III, p. 240.
[2] Pline, *Lettre*, liv. x. *Lettres*, 92.

miers pas, et que son nom fût prononcé et connu dans l'empire romain, la réaction païenne était accomplie; les maisons des particuliers s'étaient peuplées d'images d'Isis et de Mythra, et les autels de divinités barbares s'étaient élevés en grand nombre, à côté de ceux des Dieux de la Grèce et de Rome [1].

Dès les premiers moments, cette réaction païenne se partagea en deux partis bien tranchés. Des deux côtés, on travaille avec ardeur au triomphe de l'antique religion sur l'incrédulité; des deux côtés, on veut établir sa domination absolue sur les cœurs et sur les consciences. Mais ici on la veut telle qu'elle était aux temps où les oracles, la Pythie, les augures réglaient, sans contestation, la vie publique et la vie privée, avant que la philosophie eût élevé le moindre doute sur sa valeur et son origine divine, quand elle était acceptée, sans arrière-pensée, avec une foi naïve, par les peuples, aussi bien que par ceux qui les dirigeaient. Là, au contraire, on lui demande de tenir quelque compte des changements survenus dans la culture intellectuelle, de s'entendre avec la philosophie spiritualiste des Pythagore et des Platon, et de se dépouiller de cet anthropomorphisme grossier sous lequel elle avait dû se pré-

[1] Lucien, *l'Assemblée des Dieux*, dans *Œuvres*, trad. en franç. Paris, 1789, t. V, pp. 247, 248, 293. Tertullien, *Apologét.*, § 6.

senter aux intelligences peu développées des âges antiques, mais qui ne pouvait plus être accepté par des esprits habitués à raisonner. Le premier parti constitue ce que l'on peut appeler, avec Benjamin Constant, l'orthodoxie païenne ; le second introduit une espèce de rationalisme mystique dans le sein du Paganisme.

Nous allons examiner, l'une après l'autre, ces deux faces de la réaction païenne.

II

On ne sait ce qui doit le plus étonner dans l'orthodoxie païenne, des desseins qu'elle médite, ou de l'audace avec laquelle elle les présente. Ce qu'elle veut, c'est le rétablissement du polythéisme tel qu'il était à l'aurore de la civilisation gréco-romaine; et, comme elle a la conscience qu'elle n'y réussira pas aussi longtemps que les écrits des Platon, des Aristote, des Cicéron, auront des admirateurs, elle condamne, au nom de la religion, comme des impiétés, toutes les conquêtes que la raison se glorifiait d'avoir faites, pendant les quatre derniers siècles, sur les préjugés, l'ignorance et l'erreur. Ces sentiments, qu'on a peine à comprendre, au

sortir d'une époque de philosophie et d'incrédulité, elle les affiche avec une assurance voisine de l'impudence, sinon du cynisme, et avec une violence dont on ne trouve pas d'exemple dans les écrivains antérieurs. Ce qu'elle relève avec le plus de zèle, ce qu'elle se plaît à exalter comme l'essence même de la religion, c'est précisément ce qui avait été le plus vivement attaqué, ce qui avait provoqué l'incrédulité dans les âges précédents, le côté surnaturel et anthropomorphique des traditions mythologiques. La philosophie n'est, à ses yeux, qu'une absurde débauche d'esprit, quand elle n'est pas une criminelle révolte contre les institutions divines; et les généreux efforts des penseurs les plus éminents, pour donner de la Divinité des notions plus saines, que d'impies et funestes entreprises contre les enseignements religieux, révélés par les dieux eux-mêmes.

Ce parti, qui se posait en vengeur de la religion outragée et en défenseur des intérêts du ciel, se donnait en même temps la mission de sauver la société qui se mourait, depuis qu'elle avait rompu avec les saintes traditions du passé. Conséquent avec ses principes. Il associait au rétablissement de la religion ancienne le rétablissement de l'ancien ordre de choses; il demandait que, repoussant toutes les dangereuses nouveautés qu'une raison pervertie par l'orgueil regardait comme des améliorations dans

la science et dans la vie, on en revînt tout simplement à ce qu'était Rome avant l'invasion de la philosophie grecque, ou, encore, à ce qu'était la Grèce des Orphée et des Linus. Tout ce qui s'était fait depuis, n'était qu'un long et coupable égarement auquel il fallait se hâter de renoncer. Il se plaisait à vanter les institutions de ce qu'on pourrait appeler le moyen âge de l'histoire gréco-romaine, et à exalter les temps heureux où les Athéniens chassaient Protagoras de leur territoire, parce qu'il doutait de la Divinité, et brûlaient publiquement ses écrits [1]. En attendant le retour de ces siècles fortunés, les hommes les plus décidés de ce parti, donnant l'exemple de ce que réclamait le salut de la société et de la religion, détruisaient les ouvrages dans lesquels les antiques traditions étaient directement combattues. C'est à cette époque que périrent la plupart des écrits des Pyrrhoniens et des Épicuriens. Leur nombre était considérable. Ils existaient encore du temps de Cicéron; il n'en restait presque plus à l'époque de Julien, qui remercie les dieux, avec effusion, d'avoir éteint ces sectes impures, et d'avoir fait disparaître la plus grande partie de leurs livres [2].

Lucien raconte une de ces pieuses exécutions. Un

[1] Minutius Felix, *Octavius*, chap. VIII.
[2] Julien, *Œuvres traduites par Tourlet*, t. II, p. 304.

fourbe, nommé Alexandre, qui trompa pendant plusieurs années toute l'Asie Mineure par de grandes démonstrations de piété et par la prétention de lire dans l'avenir et de faire des miracles, brûla, sur la place publique de Chalcédoine, sur un bûcher de bois de figuier, le livre des *Pensées* d'Épicure, et en jeta les cendres à la mer, pour obéir à un oracle qu'il avait rendu lui-même, et qui prescrivait de détruire par le feu les dogmes de ce philosophe impie. La foule, enchantée, applaudit hautement à cet acte pieux, auquel elle assista avec recueillement [1].

Qu'on ne se hâte pas de conclure de ces faits et de la nature même de ces opinions, que ce parti ne se composait que d'hypocrites et de dupes, que l'ignorance et le fanatisme livraient à leurs audacieuses impostures; ce serait une erreur. Il favorisa sans doute, peut-être sans le vouloir, les intrigues d'hommes assez vils pour exploiter à leur profit, sous le masque de la religion, la simplicité des âmes dévotes. Aucune secte ne peut se garantir de cette lèpre. Il est encore certain qu'il trouva ses plus nombreux adhérents dans les classes inférieures, qui, privées d'instruction, n'étaient en état de comprendre qu'une religion positive et concrète, et avaient un attachement aveugle pour le culte

[1] Lucien, *Œuvres*, t. III, p. 39.

établi. Mais, à côté des charlatans qui en étaient la honte, et des masses ignorantes qui en faisaient la force, il comptait dans son sein des hommes honorables et sincères, dont le plus grand défaut était d'avoir plus d'imagination que de raison, plus de piété que de lumières, et d'autres encore qui manquaient moins d'instruction et de connaissances, que de l'esprit de discernement, sans lequel elles peuvent être plus nuisibles qu'utiles.

On en trouve la preuve dans Plutarque, qui nous fait connaître quelques partisans de l'orthodoxie païenne, entre autres le poëte Sérapion d'Athènes [1]. Au siècle suivant, Lucien, qui les poursuit, de ses mordantes railleries, nomme parmi eux des personnages distingués par leur fortune et leur considération, des philosophes, des médecins en crédit [2]. Plus tard enfin, le défenseur du paganisme orthodoxe, que Minutius Felix introduit dans son *Octavius*, est, non sans doute un penseur, tant s'en faut, ni même un esprit pénétrant et lucide, mais un homme appartenant à la classe éclairée, et, possédant, à un degré assez élevé pour cette époque, des connaissances littéraires et philosophiques [3].

Il ne faut pas oublier que la décadence a commencé pour le monde gréco-romain. L'intelligence,

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, pp. 266, 286, 287 et suiv.
[2] Lucien, *Œuvres*, t. IV, p. 476 et suiv.
[3] *Octavius*, chap. IV.

affaiblie, languissante, ne comprend même plus l'activité morale et l'énergie de la pensée. En philosophie, on travaille, sans goût et sans discernement, à une bizarre conciliation de systèmes inconciliables, dont les principes et les traits caractéristiques échappent à des esprits incapables de penser par eux-mêmes. On ne voit plus dans les Socrate, les Platon, les Aristote que des échos de doctrines antérieures, transmises jusqu'à eux par une chaîne non interrompue de sages, et qu'ils transmettent à leur tour à ceux qui leur succèdent. En littérature, plus de productions originales, si ce n'est dans le champ de l'histoire. On imite les anciens; on les annote; on les commente; on épilogue sur des mots; on passe des phrases au crible de la grammaire, de la rhétorique et de la poétique. C'est le règne de la critique savante et du pédantisme. En politique, on livre aux caprices d'un maître les affaires publiques qu'on ne sait ni diriger, ni même discuter; on courbe la tête, après avoir proclamé la résignation pour la première des vertus; et quand le fardeau devient insupportable, on meurt, héroïsme de l'impuissance et du néant!

A mesure que la décrépitude fait des progrès, on devient moins sensible à ce qui, dans les fables païennes, blessait si vivement les Varron et les Cicéron; et on se livre d'autant plus facilement à l'autorité, qu'on est moins en état de discerner le

vrai du faux et de se conduire soi-même. Quand la raison a abdiqué, qu'il ne reste plus ni activité ni liberté, et que l'esclavage pèse sur la pensée aussi bien que sur la vie, quel autre guide peut-on suivre en religion, que la tradition qui, en dispensant les esprits de la fatigue de chercher, de comparer, de juger, leur donne des notions toutes faites et des croyances arrêtées? Elle s'imposait, par la force même des choses, à une société énervée et caduque. Si, dans cette ruine générale de tout ce qui fait la dignité humaine, quelque chose a droit de nous surprendre, ce n'est pas le retour presque subit de l'ancienne mythologie, au milieu du vide intellectuel et moral de cette époque; c'est la railleuse sérénité de quelques rares incrédules, assez sûrs d'eux-mêmes pour résister au torrent; ou bien encore la naïve illusion des philosophes païens, qui s'imaginent pouvoir épurer cet amas d'absurdités; c'est surtout la généreuse vigueur de ces quelques novateurs, encore inconnus, bientôt destinés au supplice, qui, après s'être délivrés de la contagion générale, viennent, au nom du Christ, apporter une nouvelle vie dans ce champ de mort.

Il était donc dans l'ordre des choses, que les anciennes croyances reprissent leur prestige. Elles envahirent l'empire romain. Mais leur triomphe souleva contre elles tous les hommes restés fidèles au culte de la philosophie. Des querelles qui sem-

blaient depuis longtemps vidées, se réveillèrent. Il fallut de nouveau plaider la cause de la raison, combattre la superstition et l'anthropomorphisme, défendre le spiritualisme religieux contre les grossières conceptions des âges antiques. On reproduisit les pressantes argumentations de Platon contre la mythologie homérique; on fit revivre les mordantes railleries de Cicéron contre les vieilles histoires des dieux.

L'orthodoxie païenne ne se déconcerta ni devant les raisonnements des philosophes, ni devant les traits satiriques des incrédules. Elle opposa aux uns et aux autres, pour la défense de sa théologie surannée, un certain nombre de considérations, assez pauvres en elles-mêmes, mais qui, présentées avec l'assurance ordinaire à ce parti, devaient produire quelque impression sur les esprits dégénérés de cette époque. Ces preuves forment une espèce d'apologie de la mythologie païenne. Pendant trois siècles, elles servirent à la défendre, d'abord contre les rationalistes païens et les sceptiques obstinés, plus tard, contre les chrétiens, adversaires bien autrement dangereux.

On ne rencontre nulle part une exposition d'ensemble de ces divers arguments, soit que ce parti ait manqué d'un homme assez habile pour en faire un corps de doctrine, soit qu'il n'ait pas cru nécessaire de les proposer par écrit, soit enfin que les

ouvrages qui les contenaient n'aient pas été jugés dignes de passer à la postérité. Mais ils nous ont été conservés par les écrivains qui s'attachèrent à les réfuter. Il est facile de les recueillir dans leurs livres, et de donner, en les rapprochant, une idée des moyens employés par l'orthodoxie païenne, pour faire valoir son système.

Deux ordres de considérations générales forment le fond, et, sans aucun doute, ce qu'on regardait comme la partie la plus solide, de l'apologie du paganisme orthodoxe. D'un côté, on prétendait que la raison humaine ne peut pas par elle-même s'élever à la connaissance des choses divines, pour conclure de là qu'il ne reste en religion qu'à s'en rapporter aux révélations antiques ; et, d'un autre côté, on s'attachait à montrer que la prospérité des peuples et le bonheur des individus avaient toujours été en raison directe de leur piété, pour tirer de là cette conséquence que la religion ancienne trouvait dans une sanction si positive la marque la plus certaine de sa vérité et de sa divinité.

Cécilius, dans la bouche duquel Minutius Félix a mis la défense du paganisme [1], va nous apprendre comment on présentait ces deux ordres de preuves.

Il commence par entasser contre la raison humaine tous les arguments que pouvait faire valoir

[1] *Octavius* de Minutius Félix, chap. V-VII.

le scepticisme vulgaire de son temps. Tout, dans les choses humaines est, à l'en croire, incertain et douteux. Il y a partout plus de vraisemblance que de réalité. Les écoles des philosophes disputent, depuis des siècles, sur les questions les plus importantes, sans avoir pu tomber d'accord sur aucune. L'esprit de l'homme est tellement borné, qu'il ne lui est donné de connaître, ni ce qui est dans le ciel, au-dessus de sa tête, ni ce qui est sous ses pieds, dans les entrailles de la terre. Il ne lui est pas même permis de se livrer à de semblables recherches ; il serait impie de les entreprendre ; vouloir s'élever au-dessus des astres, c'est de l'audace, de la folie[1].

Mais ces déclamations sur la faiblesse, sur l'impuissance de la raison humaine, n'ont pas d'autre but que d'établir la nécessité de se livrer en aveugle aux enseignements d'une révélation divine. Puisque nous ne pouvons rien savoir par nous-mêmes des choses divines, continue Cécilius, le plus sûr est d'admettre les croyances de nos ancêtres, de suivre une religion consacrée par une longue tradition, d'adorer les dieux que nos parents nous ont appris à craindre, avant que nous fussions en état de les connaître.

Nous en rapporter à nos pères, est d'autant plus sage que, dans un siècle encore grossier, à l'ori-

[1] *Octavius* de Minutius Félix, chap. V.

gine des sociétés et comme à la naissance du monde, ils furent jugés dignes d'avoir des dieux pour bienfaiteurs et pour rois [1]. C'est de ces dieux qu'ils apprirent à observer les augures, à inspecter les entrailles des victimes, à instituer des sacrifices, à consacrer des temples.

Ainsi, c'est en réalité à une antique révélation que Cécilius renvoie les hommes de son temps, après leur avoir prouvé, à ce qu'il croit du moins, leur incapacité à trouver quelque chose de certain sur la Divinité. Il ne suffisait pas cependant d'affirmer que cette révélation avait été donnée par les dieux ; il fallait en donner des preuves. Cécilius les trouve dans les heureux effets qu'elle a produits partout où elle a été pieusement acceptée.

C'est en suppliant, dit-il, les dieux irrités, que les anciens Romains, n'ayant plus d'autre retraite que le Capitole, passèrent, avec la religion pour seul bouclier, à travers les rangs pressés des Gaulois, pleins d'admiration pour cette sainte audace [2]. C'est en se prosternant aux pieds des dieux des peuples vaincus, dans l'ardeur même de la victoire, au moment qu'ils venaient de renverser les remparts ennemis; c'est en cherchant partout des dieux hospitaliers pour adopter leur culte ; c'est en élevant

[1] *Octavius* de Minutius Félix, chap. VI.

[2] Cécilius emprunte cette manière d'exposer ce fait à Tite-Live, decade I, liv. v, § 34.

des autels aux dieux mânes et aux dieux inconnus, qu'ils ont réussi à donner des lois à la terre, et à étendre leur empire au-delà des limites de l'Océan et des lieux où le soleil finit sa course [1].

On répéta pendant longtemps que la grandeur du peuple romain avait été la récompense de sa piété et qu'une preuve sensible que ses dieux étaient les seuls véritables, c'est que leurs plus fervents adorateurs avaient été la nation la plus puissante. Tertullien n'est pas le dernier écrivain chrétien qui ait eu besoin de réfuter cette argumentation [2]. Au cinquième siècle on rattachait encore la gloire de l'ancienne Rome à sa piété pour les dieux du paganisme, et on imputait les guerres et les fléaux divers dont l'univers était désolé à l'abandon de leurs cultes antiques [3].

Et si la piété fait le bonheur des nations, l'impiété entraîne toujours à sa suite les plus sanglants revers. La journée de l'Allia ne fut si funeste que parce qu'on avait négligé les aruspices ; la même faute envers les dieux fit de la bataille livrée par Claudius et Junius, moins un combat qu'un désastreux naufrage ; Flaminius dédaigna les augures, et le lac de Trasimène s'enfle du sang romain ;

[1] *Octavius* de Minutius Félix, chap. VI.
[2] Tertullius, *apologét.*, § 25.
[3] Augustin, *Cité de Dieu*, presque tout le premier livre et les chap. I, II et III du second.

Crassus, attirant sur ses armes la malédiction des Euménides dont il s'est raillé, oblige Rome à redemander aux Parthes ses enseignes perdues [1].

A cet argument en faveur de l'origine divine du paganisme, on en ajoutait un autre tiré de l'accomplissement des oracles [2]. La réalisation des prophéties de la Pythie n'était-elle pas une preuve qu'elle était inspirée d'Apollon, en même temps qu'un signe certain de la divinité de la religion païenne ? C'est dans cette persuasion que le poëte Sérapion fait observer qu'en affaiblissant la confiance aux oracles, on ébranle la foi au pouvoir et à la providence des dieux [3].

L'apologie du paganisme orthodoxe ne se renfermait pas tout entière dans ces considérations générales ; on relevait en détail tous les services que la religion rend à la faible humanité. Elle seule a des consolations pour les infortunés et des espérances pour les affligés ; elle seule sait adoucir les peines de la vie. C'est elle qui dispose les cœurs des riches et des puissants à secourir les malheureux, à répandre les dons de la charité sur les pauvres et les malades ; c'est elle encore qui, par les soins des prêtres, instruit les hommes de leurs devoirs, leur fait connaître les moyens d'éviter les dangers qui

[1] *Octavius* de Minutius Félix, chap. VII.
[2] Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, p. 256, 257, 276.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 293.

les menacent, les met en garde contre les incertitudes d'un avenir que les oracles leur révèlent [1]. On lui doit encore un bien plus grand bienfait : elle est l'unique appui de la société qui, sans elle, ne tarderait pas à se dissoudre. C'est ici surtout que triomphaient les orthodoxes païens. Ils n'avaient pas assez d'anathèmes pour les incrédules et les demi-croyants, ces insensés, qui, en travaillant à détruire ou seulement à affaiblir les antiques croyances, brisaient le seul lien qui pût retenir les hommes. [2] Ils insistaient d'autant plus fortement sur ce thème, qu'ils savaient que les riches, quelque précaire que fût leur position, n'envisageaient qu'avec terreur un avenir gros d'orages, et qu'ils étaient certains d'obtenir sur ce point l'approbation et peut-être aussi le concours des hommes d'État, qui, quelle que fût leur opinion individuelle sur la religion, poursuivaient sans relâche l'incrédulité comme une cause de dissolution sociale [3].

Il n'est pas une seule des anciennes institutions religieuses qui ne fût opiniâtrément défendue et chaudement prônée par les orthodoxes, sans avoir le moindre souci du démenti qu'ils donnaient effrontément à la saine raison. Le style barbare de la Pythie avait fourni aux incrédules un intarissable

[1] *Octavius*, chap. VII.
[2] *Ibid.*, chap. VIII.
[3] Benj. Constant, *Du Polythéisme romain*, t. II, p. 2.

sujet de plaisanteries, et en même temps une objection souvent reproduite contre la divine inspiration de ses oracles. L'objection pouvait n'être pas pas très-solide. Un païen prudent aurait pu répondre que la barbarie du langage n'entraînait pas nécessairement la fausseté de l'oracle, et que la Pythie n'était ni un poëte, ni un professur de grammaire. Et c'est en effet par cette distinction que Plutarque essaya de sauver son autorité [1]. Mais ces fermes moyens étaient hautement méprisés dans le camp orthodoxe : on les y condamnait comme de coupables et dangereuses concessions ; on s'en riait comme de pauvres conceptions d'esprits étroits et à demi pervertis par les fausses maximes du siècle. On trouvait bien plus digne de la vraie piété de nier hardiment que le langage de la Pythie fût barbare. Il ne paraissait tel qu'à une génération indigne d'en sentir les beautés mâles et primitives. « Quoi ! s'écrie le poëte Sérapion, nous croirons que ces vers sont d'Apollon, et nous les jugerons bien inférieurs à ceux d'Homère et d'Hésiode ! Pourquoi plutôt ne pas reconnaître qu'ils sont bien faits, et réformer les jugements que nos préjugés et nos mauvaises habitudes nous font porter ? Nos yeux et nos oreilles ne sont pas sains. L'habitude du luxe et de la mollesse ne nous fait

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, p. 230 et suiv.

regarder comme belles que les choses qui sont douces[1]. » Ainsi, ce n'était pas le langage des dieux qu'il fallait changer, il était irréprochable; c'étaient les hommes qu'il était nécessaire de rendre de nouveau capables d'en apprécier la sublimité[2]. Loin de capituler avec l'incrédulité, sur ce point, comme d'ailleurs sur tous les autres, les orthodoxes païens affirmaient que ces accusations étaient dictées par le caprice d'un goût dépravé, et, loin de courber la religion devant l'opinion pervertie par des écrivains incrédules, ils prétendaient plier sous son joug des esprits rebelles que l'habitude d'un examen téméraire avait corrompus, et qui nourrissaient l'orgueilleuse prétention de sacrifier les traditions saintes à leurs vaines et fausses délicatesses[3].

Ces raisonnements et ces récriminations n'étaient pas les seules armes des hommes qui s'étaient faits, de leur propre mouvement, les bruyants défenseurs de l'antique religion. A les en croire, les dieux, prenant en main leur propre cause, allaient eux-mêmes ramener les peuples aux pieds de leurs autels, en confondant par des prodiges cette philosophie insensée qui avait tourné en dérision des miracles attestés par l'antiquité tout entière. Une piété intéressée et une dévotion puérile s'accordaient à col-

1 Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, p. 256 et 257.
2 Néander, *Hist. de l'Église*, t. I, p. 74 et 76.
3 Benj. Constant, *Du Polythéisme romain*, t. II, p. 136 et 138.

porter par tout l'empire le récit des événements les plus extraordinaires. On ne parlait en tous lieux que d'enchantements [1], que d'apparitions de fantômes, que de statues sacrées parlant et se mouvant [2]. Les oracles avaient recouvré la parole ; leurs prédictions étaient toujours suivies d'un accomplissement certain [3]. Il devint à la mode d'être crédule et dévot, comme il l'avait été, cent ans auparavant, d'être incrédule et philosophe. Jeunes et vieux, riches et pauvres, artistes, écrivains, philosophes, médecins, jurisconsultes, acceptaient avec la plus entière confiance les miracles qui s'accomplissaient chaque jour, comme ceux que rapportait l'ancienne mythologie. La grande majorité des Grecs et des Romains ne se composaient guère plus, selon l'expression de Lucien, que d'imbéciles sottement avides de prodiges [4]; et quiconque se permettait de laisser percer le moindre doute sur la réalité des événements extraordinaires racontés en tous lieux, était honni comme un personnage ridicule et mal élevé [5].

Cependant, cette admiration sans réserve pour les anciennes traditions, cette impétuosité, quelque peu

[1] *Apulée*, trad. de M. Bétolaud, t. I, p. 17. 49, 130 et suiv. — Saint-Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XVIII, chap. XVIII.

[2] Lucien, *Œuvres*, t. I, p. 436 et suiv.; t. IV, p. 180; t. V, p. 144.

[3] Aulu-Gelle, *Des Nuits attiques*, liv. XIV, chap. II.

[4] Lucien, *Œuvres*, t. IV, p. 485.

[5] Lucien, *Œuvres*, t. IV, p. 184 et 216.

brutale, avec laquelle on poussait les esprits à des doctrines depuis longtemps contestées et battues en brèche par la philosophie, cette prétention de rétablir la théologie des âges barbares sur les ruines de la culture intellectuelle et morale, résultat des travaux des grands écrivains de la Grèce et de Rome, attristaient profondément une classe encore nombreuse d'hommes qui aimaient aussi la religion, qui désiraient lui voir reprendre son empire sur les âmes, mais qui ne pouvaient renoncer ni aux exigences de leur raison, ni à la vie littéraire à laquelle ils s'étaient formés à l'école des philosophes. Ces témérités de l'orthodoxie païenne leur semblaient pleines de danger pour la religion elle-même, et c'est en son nom, et dans son intérêt, qu'ils crurent devoir les combattre. Ce qu'on exaltait, ce qu'on proposait à l'adoration de la foule, ces dieux pleins de colère et de menace, toujours prêts à la vengeance, souillés de plus de passions, et de passions plus aveugles que celles qui troublent les cœurs des faibles mortels, c'était précisément ce qui avait fait naître l'incrédulité. Le prestige de la religion était tombé du moment que les esprits plus éclairés avaient remarqué que les divinités, aux pieds desquelles on s'était prosterné jusqu'alors, étaient faites à l'image de l'homme et participaient à toutes ses faiblesses. Et l'on venait reproduire, sans correctifs, sans modifications, ce grossier anthropomorphisme!

n'était-ce pas fournir à l'incrédulité une nouvelle occasion de triomphe[1] ?

Élevés dans les écoles de la philosophie grecque, et accoutumés à regarder l'étude des lettres comme l'occupation la plus noble et la plus digne de l'esprit[2], ces hommes ne pouvaient accepter pour eux-mêmes des croyances dont ils avaient percé à jour tous les défauts, et dont ils avaient lu mille fois la solide réfutation dans les écrits de leurs maîtres. Ils ne pouvaient pas mieux, gardant pour eux leur religion philosophique, laisser à la multitude ignorante ses vaines erreurs et ses antiques préjugés ; leur conscience ne leur permettait pas ce lâche accommodement. Ils poussaient l'illusion jusqu'à croire que leurs principes pourraient devenir populaires, et ils se flattaient d'élever tous les hommes à leur niveau.

Peut-être aussi avaient-ils quelque pressentiment que le rétablissement des anciennes croyances aurait pour conséquence nécessaire le rétablissement de l'ancienne barbarie, et ils n'entendaient nullement sacrifier, même à leur sentiment religieux, le précieux résultat de plusieurs siècles de travaux littéraires et philosophiques. On détruisait par le feu les écrits des pyrrhoniens et des épicuriens ; mais, après, ne s'en prendrait-on pas à ceux des stoïciens

1 Plutarque, *Œuvres morales*, t. III. p. 516, t. V, p. 383 et 388.
2 *Ibid.* t. V, p. 227.

et des péripatéticiens, et ensuite à ceux des platoniciens? Ces conjectures n'étaient pas mal fondées. Le parti qui brûla les *Pensées* d'Epicure demanda plus tard, au Sénat, un décret pour faire subir le même sort au *Traité de la Divination* et à celui de la *Nature des dieux*[1].

Il n'était que trop évident qu'on était menacé d'être ramené à la barbarie des âges précédents. Il importait de conjurer le danger. Ce fut la tâche que s'imposèrent les hommes dont nous allons dépeindre la tendance et les travaux en fait de religion. Ils ne réussirent pas, il est vrai; ils ne pouvaient réussir, parce qu'ils se tournèrent, eux aussi, vers le passé, au lieu de regarder vers l'avenir. Il était réservé à des doctrines plus nouvelles de rendre la vie au monde. Mais ils voulurent sauver les droits de la raison. Ils plaidèrent la cause de la culture de l'intelligence. A ce titre, la postérité doit quelque reconnaissance à leurs efforts, quelque mal entendus qu'ils aient été.

[1] Arnobe, *Contra gentes*, lib. III. Dioclétien se rendit enfin à ces désirs, et fit brûler, en 302, en même temps que la Bible, ces deux traités de Cicéron.

III

L'orthodoxie païenne, telle que nous l'avons décrite, était aux yeux des hommes dont nous avons à parler, l'avilissement de la religion. Plutarque, l'écrivain le plus éminent de cette époque, le premier, comme le plus digne représentant de ce parti, publia contre elle un traité spécial, dans lequel il la flétrit du nom de superstition, et il ne laisse échapper aucune occasion de faire ressortir, dans la plupart de ses autres traités, tout ce qu'elle contient d'erreur et de danger pour la religion bien entendue. Tantôt il accuse les croyances des superstitieux orthodoxes d'être plus insupportables que l'athéisme : « L'athéisme, dit-il, est une fausse opinion qui, persuadant à l'impie qu'il n'existe point d'être immortel et souverainement heureux, le conduit, par cette incrédulité, à un état d'indifférence envers les dieux. Le motif qui porte à nier leur existence est de n'avoir pas à les craindre. La superstition est une opinion vive et forte, qui trouble l'imagination et inspire dans l'âme une frayeur accablante. Elle croit qu'il existe des dieux; mais elle se les repré-

sente comme des êtres malfaisants et nuisibles [1]. Le sommeil même n'est pas pour elle un temps de trêve. Jamais elle ne laisse à l'âme le loisir de respirer, de reprendre courage, et d'écarter les opinions funestes qu'elle a conçues de la Divinité. Le repos du superstitieux ressemble au Tartare. Il voit des spectres effrayants, des supplices affreux qui le réveillent en sursaut; à son réveil, il se livre à des illusions qui ne font qu'augmenter son trouble ; il est dupe d'une foule de charlatans et d'imposteurs qui lui font payer bien cher les conseils qu'ils lui donnent [2]. Sa terreur redouble dans les temples où les autres hommes trouvent la paix de l'âme. Au-delà même des limites de cette vie, il n'aperçoit que des objets de crainte, des juges, des bourreaux, des abîmes, d'épaisses ténèbres, des cavernes profondes, enfin tout l'appareil des plus horribles supplices [3]. »

Tantôt il leur reproche de servir de prétexte à l'athéisme, prétexte faux et injuste sans doute, mais dont enfin les impies s'autorisent. « Les actions ridicules qu'enfante la superstition, ces paroles, ces mouvements, ces tours et retours, ces sortiléges, ces charmes magiques, ces bruits d'instruments, ces impures purifications, ces expiations profanes, ces

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. I, p. 369.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 371.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 373 et 374.

pénitences illicites et barbares, ces incisions sanglantes, qu'ils font dans les temples, tout cela donne occasion aux impies de dire qu'il vaudrait mieux qu'il n'y eût point de dieux que d'en avoir qui approuvent ces pratiques absurdes, qui les voient avec plaisir, et qui, trop faciles à s'irriter, exigent des satisfactions si cruelles et si humiliantes[1]. »

Ici, il montre que l'anthropomorphisme religieux est le produit de l'ignorance. « Le superstitieux ajoute foi à des ouvriers en fonte, à ceux qui travaillent la pierre ou qui moulent la cire, qui lui disent que les dieux ressemblent aux hommes, qui leur donnent des formes humaines, qui parent et adorent les images qu'ils en font. Il n'écoute ni les philosophes, ni les hommes instruits qui lui prouvent qu'en Dieu la grandeur et la majesté sont jointes à la douceur et à la bienfaisance[2]. » Plus loin, il lui fait un crime de conduire aux plus cruels excès, armant une main fanatique contre son semblable, et le faisant tomber sur l'autel de dieux avides de sang[3]. Ailleurs, il signale dans cette résurrection des anciennes croyances la plus insigne folie. « S'il y a des hommes, dit-il, qui attribuent des actions révoltantes à la Divinité, dont le caractère distinctif est d'être heureuse et incor-

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. I, p. 385 et 586.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 375 et 376.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 386 et 387.

ruptible, et qui les donnent pour des faits réels, je n'ai pas besoin de vous prévenir que, selon l'expression d'Eschyle, il faut cracher et se nettoyer la bouche ; car, de vous-mêmes, vous concevez sans doute une juste indignation contre ces hommes qui se font sur les dieux des opinions si étranges et si impies[1]. »

La plus grossière insulte qu'on puisse faire à la Divinité, c'est, selon lui, de lui supposer des passions semblables à celles des hommes. Il vaudrait mieux nier leur existence. « Je m'étonne, dit-il, qu'on traite d'impies les athées, et qu'on n'adresse pas le même reproche aux superstitieux ! Quoi donc ? l'homme qui nie l'existence des dieux est coupable d'impiété, et celui qui les croit tels que le superstitieux se les figure, n'est-il pas dans des opinions encore plus impies ? Pour moi, j'aimerais beaucoup mieux qu'on dit : Plutarque n'existe point, que d'entendre dire : Plutarque est un homme faible, inconstant, chagrin, vindicatif, facile à s'irriter[2]. »

C'est avec la même énergie qu'Apulée, au siècle suivant, repousse et condamne les croyances anthropomorphiques. Selon lui, le culte superstitieux du vulgaire grossier, étranger à tout ce qu'il y a de saint, de raisonnable, de religieux, de vrai, ne

[1] Plutarque, t. V, p. 337.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 382.

déshonore pas moins les dieux qui résident dans les hautes régions célestes, loin de tout contact humain, que le mépris le plus insolent de l'incrédulité. L'impiété du petit nombre qui les désavoue, ne lui paraît pas plus coupable que la terreur ignorante qui constitue la religion illégitime de la foule[1].

Enfin, les superstitions étrangères que des imposteurs venus de l'Orient répandaient dans la Grèce et dans l'Italie, ne sont ni moins dangereuses, ni moins erronées, au jugement des rationalistes païens, que celles qui dérivaient de la mythologie homérique. Plutarque, qui est plein de respect pour la sagesse orientale, déplore que des fourbes la déshonorent, en s'autorisant de son nom pour propager des pratiques abjectes et criminelles. Son indignation ne connaît pas de bornes contre ces bateleurs, ces charlatans, ces bouffons, ces prêtres errants de la grande déesse et de Sérapis, dont les uns se permettent de prédire l'avenir, d'autres tirent le sort dans des livres, et qui, tous, dupent les esclaves et les femmes, et ruinent, par leurs impostures, la véritable religion[2].

Ce n'est pas, cependant, au triomphe de l'incrédulité, que voulaient travailler les philosophes païens, en poursuivant à outrance la superstition.

[1] Apulée, *Du Dieu de Socrate*, dans la traduction des œuvres d'Apulée, par V. Bétolaud, t. III, p. 126 et 127.
[2] Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, p. 283.

Bien loin de là ; leur piété, moins bruyante que celle des orthodoxes, était tout aussi sincère, et l'idée qu'ils se faisaient de la religion, était bien autrement pure et profonde.

Pour eux, la religion, sentiment gravé par la nature dans l'âme, est le premier et le plus noble de ses besoins. Aussi est-elle commune à tous les hommes, et n'est-il aucun peuple qui, sous une forme ou sous une autre, ne fasse monter ses vœux vers la Divinité. « Vous trouverez, dit Plutarque, des villes qui ne sont pas entourées de murailles, qui n'ont point de littérature, qui n'ont pas de rois, qui manquent de maisons et d'argent, qui ignorent même l'usage de la monnaie, qui ne connaissent ni les théâtres, ni les exercices gymnastiques ; vous n'en trouverez aucune qui soit sans Dieu, qui ne pratique pas le serment, qui n'emploie ni la prière, ni le sacrifice, pour obtenir des biens et détourner des maux ; jamais on n'en vit de semblables ; jamais on n'en verra[1]. »

De tous les biens que l'homme possède, il n'en est pas qui le rapproche plus de la nature divine, et qui contribue aussi sûrement à son bonheur, que la faculté qui a été donnée à sa raison de s'appliquer à la connaissance des dieux[2]. Ce glorieux privilége

[1] Plutarque. t. V, p. 269.
[2] *Ibid.*, t. V, p. 385.

est aussi la source du plaisir le plus pur, de la satisfaction la plus vive que l'âme puisse goûter. « La persuasion où nous sommes que tous nos biens viennent des dieux, fait naître en nous une joie inexprimable. C'est comme une lumière douce et pure qui sourit aux hommes vertueux[1]. » Et tandis que, pour le superstitieux, le culte religieux, avec toutes ses pompes, est plein de terreur[2], il n'a que de douces émotions pour Plutarque. « Dans la conviction qu'elle est en présence de son Dieu, notre âme, à cette pensée, bannit, dit-il, les soucis, la crainte et la douleur, et dans une douce ivresse, elle se livre sans réserve aux jeux, aux ris et à la joie[3]. »

Telle est, à ses yeux, la sainteté de la religion qu'il s'indigne contre ceux qui n'apportent dans les temples que des préoccupations profanes et qui consultent l'oracle sur des choses de la vie terrestre et sans rapport avec les biens de l'âme. Dans plusieurs de ses écrits, il s'élève avec une sainte colère contre les hommes qui s'adressent aux dieux pour savoir s'ils feront bien de se marier, de mettre leur argent à intérêt, d'entreprendre un voyage, et contre les villes qui leur font demander si les récoltes seront abondantes et l'année exempte d'épidémie.

[1] Plutarque, t. V, p. 216.
[2] *Ibid.*, t, I, p. 212 et 214.
[3] *Ibid.*, t. V, p. 212 et 214.

Que ce langage est différent de celui du farouche orthodoxe qui ne parle que de dieux irrités, que de vengeances célestes ! Ce n'est plus ici l'esprit inquiet qui, ne sachant se rendre compte à lui-même ni de la nature des besoins religieux qu'il éprouve, ni de ce que doit être la religion qui peut les satisfaire, cherche dans une tradition lointaine et mal comprise, dans des croyances sanctionnées par le temps et admises sans examen, une solution aveugle des problèmes qu'il ne sait pas même regarder en face ; ce n'est plus l'âme troublée qui ne peut se délivrer de l'anarchie de l'incrédulité, qu'en se courbant sous un despotisme religieux. Plutarque est un homme qui a voulu s'expliquer à lui-même l'objet de sa foi, et qui, après l'avoir examiné avec soin, est sûr, ou du moins, croit l'être, de la solidité de ses croyances, et trouve dans cette certitude même la paix et le calme, inconnus au superstitieux.

Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'il méprise la doctrine que ses ancêtres lui ont transmises [1], et que sa religion soit purement philosophique. Quelque confiance qu'il ait en sa raison, il ne la juge pas capable, par ses seules lumières, de l'éclairer suffisamment sur les graves questions qui touchent de si près au bonheur de son âme. Il en appelle, lui aussi, aux traditions antiques ; il reconnaît en elles des révélations

[1] Plutarque, *Œuvres morales* t. III, p. 162.

divines, et un jour que, discourant avec quelques amis sur les oracles, on s'émeut d'une opinion qu'il vient d'émettre et qui peut faire supposer qu'il les rapporte uniquement à des causes naturelles, il se hâte de se justifier, ne voulant pas, dit-il, passer dans l'esprit de la respectable assemblée qui s'entretient avec lui, pour un homme qui, démentant la gravité de son âge, chercherait par un langage artificieux, à détruire, ou même à affaiblir la vérité des idées religieuses, inspirées par les dieux et généralement reçues [1]. Ailleurs, il déclare que nier et détruire les oracles, c'est faire tomber le pouvoir et la providence des dieux. Quel homme, s'écrie-t-il, ne reculerait pas devant cette funeste conséquence; et il ajoute que, quand on trouve des contradictions dans les révélations divines, on doit chercher à les expliquer, et prendre garde, avant tout, de ne blesser en rien la foi qu'on a reçue de ses pères, comme un précieux héritage [2].

Telle est, par rapport à la religion, la position qu'il prend, celle que prenaient, avec lui, tous les hommes qui ne voulaient sacrifier ni la religion à la philosophie, comme faisaient les incrédules, ni la philosophie à la religion, comme faisaient les orthodoxes. Ils repoussent aussi bien l'incrédulité que la superstition; pour fuir les opinions contradictoi-

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, p. 348.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 272, t. III, p. 513.

res de l'orthodoxie païenne, ils ne veulent pas se précipiter dans les horreurs de l'athéisme; ils prétendent s'arrêter dans un juste milieu sur lequel repose la véritable religion, et qui est également éloigné de l'un et de l'autre excès [1]. Il s'agissait pour eux de concilier la religion ancienne avec les résultats les plus incontestables de la philosophie, ou, comme nous nous exprimerions aujourd'hui, la révélation avec la raison. Cet accord, en outre qu'il était une nécessité pour leur propre intelligence, leur semblait le moyen le plus efficace de vaincre l'incrédulité, de ruiner à jamais la superstition, et de rendre à la religion tout son lustre.

En réalité, cet accord était impossible. La philosophie pouvait céder, et elle céda en effet, sur une foule d'articles qui n'avaient alors qu'une importance secondaire, et auxquels il était aisé, avec quelque habileté, de trouver une explication plus ou moins satisfaisante. Mais, il était un point sur lequel aucune concession n'était possible, point fondamental duquel dépendait la religion tout entière; nous voulons parler de l'idée même de la Divinité. La philosophie ne pouvait reconnaître et avouer qu'un Dieu spirituel, moral, père et bienfaiteur des hommes, et les dieux des traditions sacrées étaient souillés de tous les vices et de tous les cri-

[1] Plutarque, t. I, p. 388.

mes qui font la honte de l'humanité. Comment purger la mythologie de ses anthropomorphismes, et transformer ses récits de violences, de combats, d'adultères en des enseignements propres à éclairer la raison ou à édifier l'âme? Là était la difficulté la plus sérieuse. Pour des esprits non prévenus, elle était insoluble. Une philosophie forte, conséquente avec elle-même, aurait rompu avec les traditions, et aurait cherché ailleurs une base plus solide et plus digne pour son système religieux. Mais on était à une époque de décadence; la philosophie n'avait pas échappé à la contagion générale; incapable d'un sublime effort, elle eut recours à un subterfuge et appela à son aide l'interprétation allégorique, cette dernière ressource d'une théologie aux abois.

Repoussant le sens littéral, on supposa aux traditions religieuses un sens caché, couvert d'un voile pour les ignorants, mais accessible à l'œil de la raison [1]. Les fables sacrées furent dépouillées de tout caractère historique, et devinrent des mythes, destinés à représenter, sous une forme dramatique, des vérités philosophiques et morales. Cette commode théorie laissa un champ libre à l'imagination, et permit de découvrir, dans l'ancienne mythologie, le spiritualisme le plus satisfaisant.

[1] Julien. *Œuvres traduites par Tourlet*, t. III, p. 38.

Ce procédé était trop arbitraire pour ne pas soulever une vive opposition. Il avait pour lui, il est vrai, l'autorité de Platon, celle des stoïciens. Mais Platon imposait peu aux orthodoxes, et les stoïciens n'étaient pour eux que des impies. Adopter une méthode d'interprétation, sanctionnée par les philosophes, en faire une règle générale et l'appliquer à toutes les données historiques de la religion, c'était tout simplement donner la main à l'incrédulité; c'était ruiner toutes les croyances, sous prétexte de les établir sur de plus solides fondements. Les orthodoxes durent demander aux rationalistes de quel droit ils donnaient un sens allégorique à des récits dont le sens littéral était clair, positif, incontestable, et les accuser de mettre, en définitive, leur raison individuelle à la place des révélations divines.

On ne saurait douter que ces difficultés n'aient été soulevées, quand on voit le soin avec lequel Plutarque s'efforce de les faire disparaître, et la peine qu'il se donne pour établir que les traditions religieuses ne peuvent être prises à la lettre. « La théologie naturelle, dit-il, non-seulement chez les Grecs, mais encore chez les barbares, n'était primitivement qu'une sorte de raison naturelle, enveloppée de fables, une science mystérieuse, voilée en grande partie sous des énigmes et des allégories. Ce qu'on y disait ouvertement était plus intelligible au simple peuple que ce qu'on y cachait, et ce

qu'on y cachait faisait beaucoup plus entendre que ce qu'on y disait. C'est ce qui paraît clairement par les vers d'Orphée et par les traditions écrites des Égyptiens et des Phrygiens. Mais rien ne fait mieux connaître les opinions des anciens, sur cette matière, que les cérémonies des initiations et les actions symboliques accompagnant les sacrifices [1]. »

Il y avait de l'habileté à soutenir que les premiers auteurs des fables religieuses n'avaient pas eu d'autre but que d'enseigner une théologie naturelle, sous une forme allégorique. Mais cette assertion aurait eu besoin de preuves plus solides que les inductions indiquées par Plutarque, avant de pouvoir elle-même servir de preuve. Il était tout aussi vain de prétendre que l'absurdité même du récit renvoie forcément à la recherche d'un sens caché [2]. L'orthodoxie ne trouvait rien d'absurde dans les traditions antiques, et, appliquant ici ce que le poëte Sérapion disait des vers de la Pythie, elle reprochait aux incrédules et aux rationalistes d'avoir perdu la faculté de comprendre et de sentir le divin.

Malgré les explications de Plutarque, la théorie du mythe resta le côté faible du rationalisme. On

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, t. V, p. 480 et 480, et Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. III, chap. I.
[2] Cette idée est répétée par toute l'école néoplatonicienne. Julien, *Œuvres traduites par Tourlet*, t. II, p. 134.

en a la preuve dans les efforts répétés que firent pendant longtemps ses partisans, pour la mettre au-dessus de toute constestation. Ce fut une des préoccupations de l'école néoplatonicienne. On peut en suivre le développement progressif dans Jamblique [1], Salluste le philosophe [2], Julien [3] et Olympiodore [4] qui semble avoir résumé, dans une théorie complète, tous les essais de ses prédécesseurs.

Il ne suffisait pas, cependant, de montrer que les traditions religieuses sont des allégories; il fallait encore les expliquer et en trouver le sens. Ici, surgissaient des difficultés bien autrement embarrassantes. Comment s'accorder sur leur interprétation? Un récit, quel qu'il soit, pris à la lettre, n'a qu'un sens; regardé comme une allégorie, il peut en admettre une infinité. Il arriva que, semblables aux légers nuages qui flottent dans les airs, les traditions païennes prirent indifféremment la forme qu'il plut à chacun de leurs interprètes de leur donner [5]. Il ne fut même pas rare de voir des philosophes attribuer au même fait, selon les nécessités du

[1] Jamblici, *Vita Pythagoræ*, cap. XXXII. *Pythagoric. commentar.*, cap. XXI.

[2] Sallustii. *De Diis et mundo*, cap III.

[3] Julien, *Œuvres traduites par Tourlet*, t. II, p. 32, 133, 142 et 142.

[4] Cousin, *Fragm. sur l'Hist. de la Philosoph. ancienne*, p. 287 et 291 de l'édition de 1840, in-8.

[5] Plutarque, *Œuvres morales*, t. I, p. 43 et 44.

moment, tantôt une signification et tantôt une signification contraire. Ce fut d'abord une confusion extrême. Plutarque semble ne savoir à quel principe s'arrêter. Ici, il admet, avec les stoïciens, qu'il combat cependant d'ordinaire, que la mythologie a pour but d'expliquer les phénomènes cosmogoniques et physiques. La dispute de Jupiter et de Junon ne représente, par exemple, que le trouble des éléments, quand il n'existe pas entre eux une proportion convenable [1]. Ailleurs, il n'est pas éloigné de croire que certaines traditions religieuses sont destinées à conserver la mémoire des vertus et des grandes actions de rois et de princes, auxquels la reconnaissance publique a donné une origine céleste [2]. Ce système, c'est celui d'Évhémère, a, selon lui, des fondements dans l'histoire; il est des traditions antiques qui sont incontestablement des faits réels, mais agrandis et revêtus d'ornements poétiques par la postérité [3]. Il offre, d'ailleurs, le grand avantage d'expliquer les anthropomorphismes, en permettant de rapporter à des hommes ce qui, dans plusieurs fables, ne peut pas, sans inconvenance, être attribué à des dieux. Mais la crainte d'ébranler les bases de la religion, en fai-

[1] Plutarque, t. V, p. 484 et Eusèbe, *Préparat: évang.*, liv. III, chap. 1.
[2] Plutarque, *Œuvres morales*, t. V, p. 339.
[3] *Ibid.*, t. V, p. 340.

sant cause commune avec Evhémère, arrête Plutarque sur cette pente fatale [1]. En général, il préfère suivre les traces de Platon, et voir dans la mythologie des symboles des vertus et des actions de l'âme humaine [2].

Ce furent ces principes qui finirent par dominer dans cette école, sans exclure cependant entièrement les explications physiques des stoïciens. Nous ne nous engagerons pas, ici, dans l'exposition des doctrines qui en sortirent ; mais nous devons faire remarquer que l'interprétation allégorique adoptée par les rationalistes payens porta ses fruits. La partie historique fut absorbée de plus en plus par les doctrines philosophiques que, dans le principe, on avait prétendu seulement en faire sortir ; et il arriva un moment où la mythologie ne fut plus que le vêtement peu gênant d'une philosophie mystique. Telle est la fin nécessaire de toute théologie rationaliste qui veut rester conséquente avec ses principes. Elle part du dessein bien arrêté de mettre la révélation d'accord avec la raison, et elle arrive en dernière analyse à une philosophie pure qui n'a rien de commun avec cette révélation.

[1] Plutarque, t. V, p. 339 et 340.
[2] *Ibid.*, t., p. 43 et 44.

IV

Après avoir exposé les vues principales des deux partis qui divisèrent le paganisme, depuis le moment de sa restauration au milieu du premier siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la ruine définitive des autels des faux dieux, il ne sera pas inutile de les mettre en présence, pour tirer de cette comparaison une idée plus nette encore de leur valeur relative. Nous nous bornerons aux traits les plus caractéristiques.

On a dû remarquer que ces deux partis représentent deux systèmes bien distincts. L'orthodoxie regardait les traditions religieuses comme le récit de faits réels; les rationalistes, comme des allégories contenant un enseignement philosophique. Ce dernier système, développé par l'école néoplatoniciennne, est généralement admis par les savants modernes, qui donnent ainsi raison au rationalisme contre l'orthodoxie. Ce n'est pas ici le moment d'examiner une question qui ne peut être traitée incidemment, et, aussi, n'est-ce pas nécessaire à notre but ; il nous suffit de faire observer que les oracles, la seule autorité légitime et souveraine en fait de religion chez les Grecs et chez les Romains, s'étaient prononcés dans un sens contraire à celui

qui a prévalu parmi les philosophes et les érudits. Dans le culte public, officiel, la mythologie était acceptée comme un ensemble de faits historiques ; c'était ainsi que devait l'entendre celui qui restait fidèle à la religion de son pays. Que dans les écoles philosophiques, on ne se soit pas contenté de ces croyances vulgaires ; qu'on ait cherché à les rendre plus conformes aux exigences de la saine raison, c'est ce qui s'explique aisément, c'est même ce qui était inévitable. Mais ces théories, résultats d'une critique savante des objets de la foi populaire, appartenaient à la science ; elles ne furent jamais admises par les ministres de la religion. On peut leur faire une place dans les mystères ; on les bannit constamment des temples. On ne les laissa même se produire impunément dans les écoles, que quand le relâchement de la foi ne permit plus l'application des peines, autrefois infligées aux impies.

Le parti que nous avons désigné, avec Benjamin Constant, sous le nom d'orthodoxe, méritait ce titre, en reconnaissant et en acceptant comme des faits ce que les rationalistes, à l'imitation de Platon et des stoïciens, se plaisaient à expliquer comme des mythes. Il suivait la tradition sanctionnée, pendant une longue série de siècles, par l'autorité religieuse compétente. Seul, il était le fidèle défenseur du véritable paganisme. Et, si la science le condamnait, que lui importait ? il n'avait à compter avec elle

que pour la combattre et la convaincre d'erreur. Les rationalistes , successeurs des Anaxagore et des Socrate, dont la loi avait puni l'impiété, des Platon et des Aristote qui auraient dû subir le même sort et qui n'y avaient échappé qu'avec peine, s'abusaient eux-mêmes, quand ils se donnaient pour de sincères païens. Ils professaient en réalité une espèce de religion naturelle, qui n'avait à peu près rien de commun avec le paganisme; et, en la rattachant, d'une manière tout à fait artificielle, aux traditions antiques, ils auraient donné lieu à leurs adversaires de les accuser d'hypocrisie, ou du moins de complaisance pour l'opinion publique, si leur caractère honorable ne les avait pas mis au-dessus de semblables récriminations. Mais, en rendant témoignage à la sincérité de leur sentiment religieux, les orthodoxes pouvaient, du point de vue païen, leur reprocher, avec raison, d'être infidèles aux enseignements et aux prescriptions du culte national.

Le rationalisme, de son côté, avait-il le droit d'accuser l'orthodoxie de superstition? Il est positif que la religion, telle que la présentaient les orthodoxes, était un amas indigeste de traditions absurdes, de croyances puériles, de pratiques ou ridicules ou révoltantes. Mais le paganisme de la Grèce et de Rome, celui qui, depuis des siècles, régnait dans les temples, que reconnaissaient les lois, qui était passé dans les usages publics, et constituait la foi

populaire, n'était pas autre chose. Comment les rationalistes qui demandaient aussi la restauration de l'ancienne religion, pouvaient-ils condamner des superstitions qui étaient précisément cette religion elle-même? Ce reproche avait un sens dans la bouche des incrédules; il n'en avait pas, il était souverainement injuste et déplacé dans celle des rationalistes. En attaquant avec violence la philosophie, en repoussant obstinément toute la culture intellectuelle qu'elle avait produite, en préconisant les anciennes mœurs, la barbarie des âges passés, les préjugés, l'ignorance, les orthodoxes étaient conséquents avec eux-mêmes. Le paganisme ne pouvait exister dans toute sa plénitude, ni avec la philosophie, ni sans les repoussantes coutumes de l'antiquité. Le point de départ était faux et absurde, sans doute; mais dès qu'il était admis comme vrai, comme utile, les conséquences étaient forcées; les orthodoxes étaient logiques en les réclamant; les rationalistes ne l'étaient pas, en déclarant le paganisme bon et salutaire, et en repoussant les superstitions qui lui appartiennent en propre. Il n'y avait dans le monde païen que deux positions franches; celle des orthodoxes et celle des incrédules: le juste milieu, sur lequel, d'après Plutarque, repose la véritable religion [1], était plein d'inconséquences.

[1] *Œuvres morales*, t. IV, p. 88.

Attaqué des deux côtés, ce parti de la modération et de la sagesse prêtait des armes contre lui et à l'incrédulité et à la superstition. Les écrits dans lesquels ses sentiments étaient exposés étaient un riche arsenal dans lequel les incrédules puisaient à pleines mains des arguments contre les croyances populaires; et ces arguments paraissaient d'autant plus solides aux esprits forts de bas étage qu'ils appartenaient à des penseurs célèbres et respectés. De leur côté, les orthodoxes, prenant acte de leurs témoignages de vénération pour les antiques traditions religieuses, persuadaient aux hommes à demi éclairés, que les philosophes eux-mêmes étaient obligés de rendre hommage au culte établi. Ainsi le nom et l'autorité de Plutarque et de ceux qui se faisaient honneur d'être de ses disciples [1], servaient de recommandation à la fois à l'incrédulité qu'ils détestaient et aux superstitions qui leur étaient odieuses.

Que conclure de toutes ces considérations, sinon que le rationalisme païen s'abusait sur la nature de la religion qu'il se proposait de relever, qu'il poussait l'inconséquence jusqu'à se mettre en contradiction avec lui-même, et qu'il manquait enfin de l'habileté nécessaire à tout parti? Et cependant, nous aimons à nous persuader que, si nous avions vécu à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, nous au-

[1] Julien, *Œuvres traduites par Tourlet*, t. II, p. 402 et 403.

rions préféré les doctrines mal liées de Plutarque au système tout d'une pièce du poëte Sérapion. Nous ne pouvons le cacher, toutes nos sympathies éclatent pour les rationalistes; les orthodoxes ne nous inspirent que du dégoût. L'amour des premiers pour la culture intellectuelle, la pureté et l'élévation de leurs sentiments, la noblesse et la profondeur de leurs vues religieuses nous charment et forcent notre estime et notre admiration, tandis que nous sommes repoussé par les grossières conceptions des seconds, barbares défenseurs de l'ignorance, des préjugés et de l'abrutissement. Le reflet du Platonisme, quelque affaibli qu'il soit, qui colore encore les ouvrages de Plutarque et ceux de ses successeurs, nous séduit et nous enchante. Nous nous sentons disposé à leur pardonner leur attachement aux fables absurdes de l'ancienne mythologie en faveur des explications morales et spiritualistes qu'ils en donnent. Leurs erreurs sont celles de leur temps; ce qu'il y a de grand et de vrai dans l'ensemble de leurs conceptions leur appartient en propre. La raison, muette partout ailleurs, fait entendre parfois sa voix dans leurs écoles. Seuls, ils font quelques efforts pour sauver la vie intellectuelle du sommeil de mort dans lequel tombe la civilisation gréco-romaine. C'est la pâle lumière qui vacille avant de s'éteindre au milieu des épaisses ténèbres qui s'amassent sur le vieux monde païen.

Comment les inconséquences auxquelles leur sentiment du vrai les entraînait à chaque pas, ne leur firent-elles pas comprendre que la vieille tradition religieuse était usée, fausse, pleine de danger pour la vie de l'esprit ? Comment purent-ils s'obstiner à chercher la lumière dans le passé, où elle était éteinte, au lieu de se tourner vers l'avenir, où elle commençait à poindre ? La pureté de leurs instincts religieux, au sein des plus grossières superstitions, la dignité de leur caractère au milieu du débordement des plus basses passions, la haute estime qu'ils avaient pour les biens de l'âme, quand autour d'eux régnaient les appétits sensuels et terrestres, toute leur nature morale, en un mot, les conviait à se joindre aux pieux novateurs qui, déjà, faisaient entendre la parole de vie. Le prestige de l'antiquité, si puissant à cette époque, les éblouit. Ils restèrent dans le paganisme, quand leurs idées les plus chères protestaient hautement contre lui. Mais en croyant le défendre, ils le combattirent sans cesse. Ces hommes qui se faisaient gloire d'être des fidèles païens, méritèrent plus tard qu'un Père de l'Église leur rendît, à deux différentes reprises, ce témoignage, qu'ils n'auraient eu que quelques mots à changer dans leur système pour être des chrétiens [1].

[1] Saint Augustin, *De Vera religione*, VII, dans *Opera. Parisiis*, 1836, t. I, p. 1812, et *Épître à Diodore*, § XXI; dans *Opera*, t. II, p. 503.

DE LA PRÉEXISTENCE DE L'AME

I

La doctrine de la préexistence de l'âme ne remonte pas aux temps primitifs des peuples Indous, comme on l'assure d'ordinaire. Elle ne se rencontre pas dans les poésies, dont le recueil forme le Rig-Véda : elle leur est par conséquent postérieure. Dans ces chants, la croyance à l'immortalité de l'âme se présente simplement sous la forme du désir de revoir les personnes aimées, dont on a été séparé par la mort.

Il n'est question pour la première fois de la préexistence de l'âme que dans la religion brahmanique. Cette doctrine est née certainement à la suite du mouvement, encore couvert d'une profonde

obscurité, auquel se rattachent également le triomphe de cette forme religieuse et la division en castes. Le brahmanisme, le système des castes et cette doctrine sont liés par un rapport manifeste. Tout nous porte à croire que le sacerdoce la donna pour une explication suffisante, en même temps que pour une justification du classement des hommes en plusieurs catégories tranchées, classement qu'il trouva probablement déjà établi, mais qu'il sanctionna au nom de la Divinité et qu'il perfectionna. Il y trouva d'ailleurs un facile moyen de légitimer sa supériorité sur le reste de la nation et de maintenir dans la résignation et l'obéissance les classes déshéritées. On ne voit pas du moins qu'elle soit proposée dans un autre but par la religion brahmanique. Cette doctrine se borne en effet à enseigner que la position de chaque homme, aussi bien au point de vue moral qu'au point de vue physique, n'est pas le fait du hasard, mais qu'elle dépend des efforts qu'il a faits dans une existence antérieure pour atteindre la perfection.

Renfermée dans ces limites, elle est incomplète. Elle ne rend pas compte de la cause de l'association de l'âme à un corps. Elle manque, par conséquent, de sens métaphysique. S'il fallait en croire la plupart des historiens de la philosophie, elle aurait pris une forme nouvelle entre les mains des Pythagoriciens, qui, après avoir emprunté aux Égyptiens

leur dogme de la transmigration des âmes, lui auraient donné une plus haute portée. Les premiers, ils auraient enseigné parmi les Grecs que les âmes humaines avaient été primitivement des esprits purs; que quelque transgression les avait fait exiler du ciel sur la terre et emprisonner dans des corps mortels, et qu'une vie conforme au bien pouvait les délivrer et les rétablir dans leur premier état, tandis qu'une vie déréglée les faisait descendre au contraire encore plus bas dans l'échelle des êtres.

On prête une doctrine analogue à Phérécide, à Empédocle et à quelques autres des philosophes antérieurs à Socrate. Il ne serait pas absolument impossible que cette hypothèse eût fait partie des antiques philosophèmes grecs. Il est permis cependant de conserver quelques doutes, quand on considère qu'il n'en est parlé dans aucun document réellement antique[1], qu'en particulier Aristote, qui rechercha avec tant de curiosité les opinions des philosophes anciens, n'en dit pas un seul mot[2], et que cette doctrine n'est décidément attribuée aux prédécesseurs de Socrate que dans des écrits qui datent d'une époque, où l'antique sagesse grecque et principalement la philosophie pythagoricienne, après un long oubli, avait été prise par les mystiques

[1] Diog. Laert, liv. VIII, chap. I, sect. 13, § 14.
[2] Aristot., *De anima* I, 3, 20-26.

les plus exaltés pour le cadre de leurs propres rêveries.

Quoi qu'il en soit, on la trouve dans toute sa perfection, dans quelques-uns des dialogues de Platon. Toutes les âmes, à ce qu'il assure, ont été formées, par le principe premier, dès l'origine des choses. Le monde suprasensible est leur demeure; mais il arrive qu'elles se laissent séduire par l'attrait des plaisirs sensibles; elles tombent alors sur la terre et viennent animer des corps mortels, jusqu'à ce qu'elles aient expié leur faute et reconquis leur pureté primitive : elles rentrent alors dans leur patrie[1].

« Quand l'âme, dit Platon, ne peut suivre les » dieux, ni contempler les essences, et que, par » malheur, s'étant remplie de l'aliment impur du » vice et de l'oubli, elle s'appesantit, perd ses ailes » et tombe sur la terre, la loi défend qu'elle anime » le corps d'aucune bête brute dès la première gé» nération. Celle qui a vu plus que les autres, vient » animer un homme dont la vie doit être consacrée » à la sagesse, à la beauté, aux muses et à l'amour. » Celle qui a moins vu, et ne se trouve ainsi qu'au » second rang, animera un roi juste ou guerrier et » puissant; celle du troisième rang, un politique, » un économe, un spéculateur; celle du quatrième,

[1] Platon dans le *Phèdre*, et le liv. x, de la *République*.

» un athlète laborieux ou un médecin; celle du
» cinquième, un devin ou un initié; celle du
» sixième, un poëte ou un artiste; celle du septième, un artisan ou un laboureur; celle du
» huitième, un sophiste ou un démagogue; celle
» du neuvième, un tyran [1]. »

Faut-il prendre au sérieux ce récit de la chute des âmes? A vrai dire, si l'on ne trouvait dans plusieurs des écrits de Platon des allusions à cette singulière conception, s'il ne nous parlait à diverses reprises du souvenir que l'âme humaine conserve de sa patrie, qui est le monde suprasensible, et des choses qu'elle y a connues avant de descendre ici-bas, dans le monde des corps, on serait fort tenté de ne voir dans tout ceci qu'un spirituel badinage, et on placerait, sans balancer, la descente des âmes dans les corps mortels, à côté de l'androgyne et de tant d'autres traits piquants et poétiques dont l'imagination du philosophe a brodé, en se jouant, le fond général de son système. Le passage du Phèdre que je viens de rapporter, porte plus particulièrement le caractère de la plaisanterie. L'ironie et la satire y tiennent en vérité plus de place que ne le comporterait la gravité philosophique moderne; et la doctrine de la réminiscence est un appui bien fragile pour le sens littéral du récit de la chute des

[1] Platon, trad. de Vict. Cousin, t. VI, p. 53 et 54.

âmes, car cette doctrine ne peut elle-même être prise à la lettre.

Quand la philosophie passa du génie brillant de la Grèce, de ce génie toujours disposé à sacrifier aux grâces et aux muses, au génie confus, lourd et avide d'images des hommes de l'Asie occidentale et de l'Afrique, la poétique conception de la chute des âmes subit elle-même la destinée qu'elle suppose aux habitants immatériels du monde suprasensible. Elle tomba des régions éthérées de la fantaisie dans l'épaisse atmosphère de l'école, et, enveloppée dans une formule raide et sans vie, elle devint une doctrine philosophique positive, destinée à expliquer l'entrée du mal dans le monde, et l'état d'ignorance et de péché de l'homme au moment même qu'il apparaît dans cette vie.

L'esprit pesamment sérieux de Philon était incapable de supposer que son maître Platon eut jamais sacrifié aux Grâces. Il ne manqua pas de prendre dans le sens le plus grossièrement littéral la gracieuse plaisanterie philosophique développée dans le Phèdre, et il entreprit de préciser la doctrine de la chute des âmes et d'en écarter les difficultés qu'elle lui semblait encore présenter.

Que des esprits purs, élevés au-dessus des faiblesses humaines et des occasions de tentation qui nous assaillent de tous côtés, nous pauvres humains, aient pu succomber à des séductions auxquelles l'homme

lui-même sait parfois résister, voilà certes un fait étrange. Philon semble avoir compris qu'il y avait là une difficulté, et c'est, sans le moindre doute, pour la faire disparaître, du moins en partie, qu'il introduisit une modification dans l'hypothèse platonicienne.

Tous les esprits purs ne sont pas, selon lui, exposés à une chute. Ceux qui habitent les plus hautes régions de l'air restent inaccessibles aux séductions du monde sensible. Ils ne sont, par conséquent, jamais condamnés à revêtir un corps mortel. Mais il est une autre classe d'êtres spirituels qui, placés plus près de nous, dans les régions inférieures de l'air, en contact plus direct avec les choses de cette terre, se trouvent par cela même plus exposés aux séductions qu'elles présentent. Ce sont ces esprits d'un rang inférieur qui viennent animer des corps mortels, à mesure qu'ils succombent à la tentation.

Il ne dépendit pas d'Origène que la doctrine de la préexistence de l'âme n'entrât dans le cercle des croyances chrétiennes. Comme Philon, il prit au sérieux et à la lettre la conception du philosophe grec ; mais il lui donna une forme plus satisfaisante que n'avait su le faire l'écrivain juif. Elle devint entre ses mains une véritable théodicée.

Si les hommes apportent en naissant des facultés et des dispositions diverses, si les uns sont placés dans des conditions qui semblent devoir leur laisser

peu de chances d'arriver au bien, et les autres dans des positions qui les mettent presque en dehors des entraînements vers le mal, ce n'est pas à Dieu qu'il convient d'attribuer ces différences et ces inégalités. Où serait autrement sa justice? C'est aux hommes eux-mêmes qu'il faut les rapporter. Elles sont l'œuvre de leur libre détermination. Avant de revêtir des corps mortels, les âmes ont, dans une existence antérieure, préparé elles-mêmes leurs destinées sur cette terre. Dieu les avait créées toutes primitivement égales ; mais elles n'ont pas toutes su conserver leur pureté originelle. Tandis que les unes, résistant à toutes les séductions, deviennent les esprits bienheureux, que l'Écriture sainte désigne des noms de Trônes, de Vertus, de Principautés, et que d'autres, tombées au dernier degré de la dépravation, se transforment en démons, il en est d'autres qui, tenant le milieu entre les deux catégories précédentes, s'enfoncent dans le mal, sans s'y perdre cependant entièrement. Dieu, dans son infinie bonté, voulant offrir à ces esprits déchus une chance de salut et des moyens de relèvement, a créé le monde sensible pour qu'ils puissent y venir expier leurs fautes.

La doctrine de la préexistence de l'âme compta quelques autres partisans célèbres dans l'Église chrétienne ; mais elle y rencontra un bien plus grand nombre d'adversaires. Enfin, au synode réu-

ni en 538, à Constantinople, par Justinien, pour condamner les erreurs d'Origène, elle fut déclarée une fable absurde, et l'anathème fut prononcé sur quiconque l'enseignerait désormais. Il ne suffisait pas cependant de la condamner; il fallait la remplacer. Deux nouvelles théories avaient été déjà proposées : d'après l'une, Dieu crée chaque âme au moment même de la formation du corps qu'elle doit animer; d'après l'autre, elle est engendrée par les âmes des parents, à peu près dans le même sens que le corps de l'enfant est engendré par leurs corps. Le créatianisme offrait le double avantage de relever la valeur de l'âme et d'écarter tout prétexte de la regarder comme matérielle. Le traducianisme semblait plus d'accord avec la doctrine du péché originel. La scolastique se prononça pour la première hypothèse, qui est restée dominante dans l'Église catholique. Le protestantisme, au contraire, déterminé par l'importance qu'il donne dans l'ensemble de ses doctrines au dogme du péché originel, a depuis adopté la seconde.

La doctrine de la préexistence de l'âme n'a jamais entièrement disparu. Tandis que les cabalistes la développaient dans leurs écrits de la façon la plus aventureuse, quelques sectes obscures du moyen âge l'enseignaient dans leurs réunions prohibées. Au XVIe siècle, Giordano Bruno essaya en vain de lui rendre quelque éclat. Van Helmont le jeune travailla

à la propager au XVIIe siècle parmi les mystiques de cette époque. Elle a reparu de nos jours à la fois en Allemagne, en France et en Amérique ; mais c'est surtout dans le premier de ces pays qu'elle a trouvé des partisans, aussi bien parmi les philosophes que parmi les théologiens.

Je ne sais jusqu'à quel point on peut, avec M. Bruch, compter Kant parmi les partisans de cette doctrine [1]. Dans un système qui voit dans le monde phénoménal une manifestation de l'intelligible, et qui regarde le temps et l'espace comme des formes subjectives de la sensibilité, on peut bien, au point de vue logique, donner l'âme pour antérieure au corps, dans le même sens qu'une cause immanente est antérieure à ses effets. Cependant, du moment que la notion de temps ne peut pas s'appliquer à l'intelligible, il ne peut y avoir pour l'âme ni antériorité ni postériorité.

On ne peut pas mieux voir, ce me semble, cette doctrine dans la philosophie de Schelling. Dans l'évolution progressive de l'absolu, l'âme humaine n'est qu'un moment particulier du mouvement général, mais tenant intimement des deux côtés et au moment qui précède et au moment qui suit. Ce n'est pas, par conséquent, dans le sens précis du mot qu'il peut être question dans ce système d'une

[1] Bruch, *Die Lehre der Preexistenz der Seele*, p. 24 et suiv.

préexistence de l'âme. Elle n'a pas préexisté, en effet, comme âme, mais comme puissance inférieure de l'âme, de même qu'elle persistera comme puissance supérieure [1].

Il n'en est pas moins vrai que, si les deux systèmes n'ont pas adopté cette hypothèse dans son sens positif, ils ont ouvert une voie qui devait y conduire, et c'est ce qui est arrivé.

Le premier théologien qui s'est décidément prononcé de nos jours pour la préexistence de l'âme, est Wilh. Benecke, d'abord dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, à propos du passage v, 2-11, et ensuite d'une manière plus affirmative dans une *Lettre à Lücke* [2]. Tout en reconnaissant que cette doctrine n'est pas d'une importance nécessaire dans l'appréciation et dans la pratique du christianisme, il soutient qu'elle n'est pas antibiblique, qu'elle est très-propre à rendre compte d'un grand nombre de faits obscurs et difficiles de l'Écriture Sainte et de la nature, et qu'elle est surtout d'un grand secours pour la solution du grand problème de l'origine du mal [3].

On a déjà vu que c'est principalement en vue de

[1] Il faut reconnaître cependant que, si le système de Schelling ne conduit pas à la doctrine de la préexistence de l'âme telle qu'elle est généralement entendue, ce philosophe s'exprime parfois comme s'il l'admettait.

[2] *Theol. Stud. und Kritik*, 1832, p. 616.

[3] Bruch, *Die Lehre der Preexist.*, p. 39 et 40.

ce problème que cette hypothèse a été imaginée. Ce n'est pas dans une autre intention qu'elle a été rappelée dans la théologie moderne. Son grand mérite aux yeux de Julius Müller, qui l'a adoptée dans son ouvrage sur le péché, est d'offrir un moyen de rejeter l'origine du mal sur la libre détermination de l'homme.

Le sentiment que le pécheur a de sa faute, fait observer ce spirituel théologien, prouve inévitablement que le mal moral est le produit de sa volonté. Mais où est le premier acte de sa détermination? On le chercherait en vain dans sa vie empirique. Il ne reste qu'à remonter au delà, jusqu'à une existence intelligible qui l'a précédée, et qu'à placer dans cette existence antérieure la détermination primitive de la volonté humaine pour le mal [1].

C'est sur un ordre de considérations un peu différentes que Rückert fonde, dans sa théologie, la doctrine de la préexistence de l'âme. De l'universalité du péché, il conclut à une chute des esprits dans une existence idéale. On ne peut expliquer, selon lui, notre dépendance de la nature dans cette vie, et l'union de l'esprit avec une nature animale, qu'en supposant qu'avant d'entrer dans cette existence terrestre, nous nous sommes déjà mis en op-

[1] Bruch, *Die Lehre der Preexistenz der menschl. Seelen.*, p. 44 et 45.

position avec les lois éternelles du monde, et avec la norme imposée par Dieu à notre volonté !

Rückert tient l'existence antérieure au temps pour supérieure à l'existence dans le temps, tandis que Julius Müller ne la regarde que comme une forme embryonnaire et encore imparfaite. Ni l'une ni l'autre de ces conceptions n'ajoute rien à la doctrine de la préexistence des âmes, et ne saurait lui prêter une force nouvelle. Au reste, Rückert avoue qu'elle est une simple hypothèse, qu'elle ne peut servir de base à aucun développement scientifique, et que la preuve la plus solide qu'on puisse invoquer en sa faveur, c'est qu'elle ne peut être réfutée irrésistiblement par aucune raison contraire [1].

Enfin, on peut ranger Fichte, le fils, parmi les partisans de cette doctrine. Son système, conçu d'un point de vue anthropologique, est un peu plus compliqué que les vues purement théologiques de Julius Müller et de Rückert. Fichte trouve dans l'homme trois parties distinctes : le corps, l'âme et l'esprit. Ce qu'il appelle l'âme se rapproche fort de ce que les vitalistes désignent sous le nom de force vitale ; elle est cependant quelque chose de plus. Le corps n'est pas, selon lui, le produit de la génération par l'union du père et de la mère ; cette union engendre l'âme, et c'est ensuite cette âme

[1] Bruch, *Ibid.*, p. 49 et 50.

qui forme le corps; c'est elle encore qui le conserve: elle en est le principe plastique, et, sous ce rapport, elle est réellement antérieure au corps. L'âme et le corps ne constituent que l'être vivant. Le principe de la personnalité morale est d'un ordre plus élevé: c'est l'esprit; et cet esprit dérive d'une tout autre source que l'âme et le corps; il vient d'une cause transcendante; il est un être supranaturel. Présent seulement au corps, qui n'est, en un certain sens, que sa demeure momentanée, il est antérieur à l'être humain vivant, comme il lui sera postérieur. Tous les esprits créés, immédiatement par Dieu, forment leur individualité en complétant les unes par les autres un système suprasensible, un monde invisible et supérieur à tout ce qui tombe sous les sens. Les membres qui le composent passent dans l'existence terrestre à mesure que se produisent les conditions nécessaires à ce passage [1].

Pour appuyer cette théorie, plus neuve en vérité par la forme que par le fond, Fichte en appelle à des faits psychologiques que je me borne à indiquer, sans entreprendre de rechercher s'ils ne trouveraient pas une explication plus satisfaisante dans une tout autre hypothèse. Les principes de la pensée qui, bien loin de dériver des phénomènes empiriques, en rendent seuls la perception possible, vérité que

[1] Fichte, *Anthropologie*, p. 530.

Kant a mise hors de contestation ; les aspirations de l'esprit vers un monde meilleur, aspirations que Platon appelait des souvenirs de la patrie absente; l'universalité du mal moral, qui nous apparaît comme une dégradation de notre nature spirituelle[1], tels sont les principaux faits qui montrent dans notre être spirituel et moral un hôte étranger à ce monde.

Nous voilà arrivés à la plus haute expression de cette hypothèse. Il s'agit maintenant d'examiner ce qu'elle vaut.

II.

Il n'est pas nécessaire, pour porter un jugement motivé sur la doctrine de la préexistence de l'âme, de suivre pas à pas les diverses considérations présentées en sa faveur ; il en est qu'on peut, en toute sûreté de conscience, se dispenser de discuter, de quelque nom qu'elles puissent se couvrir. Telle est, par exemple, celle que Schopenhauer a établie sur l'équilibre des morts et des naissances[2]. Cet équi-

[1] Fichte, *Ibid.*, p. 54-56.
[2] *Revue Germanique*, t. XVIII, p. 254.

libre fût-il parfait, faudrait-il en conclure qu'un homme doit expirer, pour qu'il puisse y avoir une naissance dans un nouveau corps? A ce compte, on serait obligé d'admettre que depuis le moment où l'espèce humaine a paru sur la terre, il y a toujours eu le même nombre d'individus vivants, ni plus ni moins.

Laissons de côté tous ces jeux d'esprit qui, sans rien ajouter à la valeur de la doctrine de la préexistence de l'âme, en voilent le véritable sens. Cette hypothèse n'est au fond qu'un expédient de théodicée. Ce serait une erreur de lui chercher un autre but. Elle est née uniquement du besoin d'expliquer deux faits considérables, très-obscurs pour notre esprit, d'un côté l'inégalité native des conditions humaines, et de l'autre la présence du mal moral. C'est en regard de ces deux problèmes qu'il faut l'examiner.

Il semble que tous les hommes, en entrant dans ce monde pour la première fois, devraient être placés dans des conditions semblables et se trouver égaux au point de vue moral, comme au point de vue physique. Il n'en est rien cependant. La nature ne dispense pas ses faveurs d'une main égale.

L'un apporte des aptitudes très-prononcées pour le bien, l'autre des penchants décidés au mal. Placés dans des conditions analogues, le premier n'aura qu'à suivre sans le moindre effort ses penchants

naturels pour donner l'exemple de toutes les vertus ; le second, au contraire, deviendra un scélérat, s'il cède à ses instincts pervers, et s'il entreprend de leur résister, que de luttes, que de tourments, pour acquérir cette probité qui ne coûte aucune peine à l'autre.

Celui-ci est doué d'une vivacité d'intelligence, d'une fermeté de volonté, d'une sûreté de jugement qui lui assurent un succès presque infaillible dans toutes ses entreprises. Celui-là est venu au monde avec un esprit lent, confus, sans énergie, incapable de toute initiative, il est timide, il est indécis, il se traînera péniblement dans les routes battues : il est condamné par avance à n'être qu'un servile instrument des desseins ou des passions des âmes ardentes et ambitieuses.

L'un n'a reçu de la nature qu'un corps frêle et débile ; s'il a vu le jour sous des lambris dorés, il devra à sa fortune de ne pas être exposé aux angoisses de la faim ; mais chétive et inutile créature, il végétera plus qu'il ne vivra ; il n'a qu'un souffle de vie, c'est à peine s'il pourra s'occuper d'autre chose que du soin de l'empêcher de s'éteindre. Est-il au contraire l'enfant du pauvre, son sort est fixé ; il n'aura pas d'autres ressources que celles du mendiant, la charité publique. L'autre, au contraire, arrive à l'existence avec une organisation puissante qui lui permettra, s'il est riche, de jouir de tous

les plaisirs de la vie, et, s'il est pauvre, d'affronter les labeurs les plus pénibles et de résister vaillamment aux misères de ce monde.

Ce ne sont pas seulement les aptitudes morales et intellectuelles de chaque individu qui décident de son avenir ou du moins qui exercent une influence considérable sur ses destinées. La position sociale dans laquelle sa naissance le place, le milieu dans lequel il vient au monde, les antécédents de sa famille, le caractère des auteurs de ses jours n'y ont pas une moindre part. Que pourra faire pour la culture de son cœur et de son esprit, cet enfant qui, né au sein de la détresse, sera obligé de consacrer tous ses efforts uniquement à trouver des moyens de ne pas mourir de faim? Si, au contraire, il avait ouvert les yeux au milieu de l'opulence ou seulement d'une médiocrité dorée, que de secours n'aurait-il pas trouvés pour son développement intellectuel et moral? Et dans tous les cas, que de peines et d'angoisse ne lui auraient-elles pas été épargnées?

Qu'attendre de lui, s'il vient au monde dans une famille couverte de crimes? Elle donnera à sa jeune imagination l'exemple de tous les vices; il n'entendra pas une parole honnête; il ne sera témoin d'aucun acte honorable. Façonné au mal dès sa naissance, ignorant de tout ce qui est bon, corrompu avant d'avoir atteint l'âge de raison, ne semble-t-il

pas voué à la perversité par la nature elle-même? Un tout autre avenir s'ouvrirait certainement devant lui, s'il avait été placé, dès les premiers moments de son existence, au sein d'une famille, dans laquelle la vertu est héréditaire. Il n'y recevrait que des leçons d'honneur et de probité, et il n'aurait qu'à suivre l'impulsion qui lui aurait été donnée pour être un homme de bien.

Que les destinées humaines ne dépendent pas absolument du hasard de la naissance, je le veux bien. Il est des pères pleins d'honneur qui ont à déplorer les égarements de fils auxquels ils n'avaient donné que des leçons et des exemples de vertu, tandis que des hommes, sortis de familles dans lesquelles la vertu était loin d'être en honneur, se sont ouvert une voie honorable. Socrate avait apporté en venant au monde, à ce qu'il assurait lui-même, des penchants décidés au mal. Une triste expérience nous apprend trop souvent, d'un autre côté, dans quel abîme de dégradation peuvent tomber les esprits les plus favorisés des dons de la nature. Mais, en définitive, ce ne sont là que des exceptions. Dans le cours ordinaire des choses et pour le grand nombre, la position donnée par la naissance et l'éducation pèsent d'un poids énorme sur la vie tout entière.

Comment se fait-il donc que tous les hommes ne viennent pas en ce monde avec d'égales chances

de bonheur et de moralité? Quelle est la raison des différences qui les distinguent dès leur naissance? Seraient-elles les effets du hasard? — Mais qu'est-ce que le hasard? Seraient-elles méritées? et comment? A moins que l'on n'admette qu'elles sont les inévitables résultats d'une vie antérieure.

Platon l'aurait cru, s'il fallait prendre au sérieux le passage du Phèdre que j'ai déjà cité. Si cet enfant est destiné à devenir un tyran et cet autre un sophiste, les êtres les plus détestables, au sentiment du disciple de Socrate, c'est que leurs âmes, dans une vie antérieure, étaient tombées au dernier degré d'abaissement. Celles au contraire qui, même en leur déchéance, avaient suivi de loin la marche des êtres divins, deviendront, tombées sur la terre, des philosophes et des amis du beau et du bon.

Ce jeu d'imagination du philosophe athénien est une croyance fort sérieuse sur les bords du Gange, aussi bien chez les brahmanes que parmi les bouddhistes. Les lois de Manou annoncent aux hommes qui se livrent au plaisir des sens, qui négligent leurs devoirs et qui ne pratiquent pas les expiations saintes, qu'ils auront en partage dans une existence prochaine les conditions les plus méprisables [1]. Le meurtrier d'un brahmane renaît

[1] *Lois de Manou*, XII, 52.

dans le corps d'un animal ou d'un Tchandala, ou d'un Poukkasa, selon la gravité du crime [1]. Lorsque les hommes, quel que soit la classe à laquelle ils appartiennent, s'écartent de leurs devoirs particuliers, sans une nécessité urgente, ils passent dans les corps les plus vils et sont réduits à l'esclavage sous leurs ennemis [2]. Quiconque, au contraire, dans quelque disposition d'esprit produite par l'une des trois qualités, accomplit tel ou tel acte, il en recueille le fruit en renaissant dans un corps doué de cette qualité [3].

Telle est la doctrine des Indous : chacun est placé en naissant dans une condition qui est la récompense ou la punition de ce qu'il a été dans une existence antérieure. Telle est aussi la doctrine qu'enseignent tous les partisans de la préexistence de l'âme.

« Pour moi, dit M. Jean Reynaud, lorsque je pense à tout ce que j'ai eu à supporter de peines et de douleurs dès mon enfance, — l'ayant nécessairement mérité par ma conduite dans une existence précédente, car de Dieu ne saurait découler nulle rigueur gratuite, — je ne puis douter que je ne sois arrivé sur la terre déjà chargé de grandes fautes, et je ne me plains pas de n'avoir possibilité de les sentir que sous un voile. Pour savoir par où

[1] *Lois de Manou*, XII, 55.
[2] *Ibid.*, XII, 70.
[3] *Ibid.*, XII. 81.

j'avais alors failli, je n'ai qu'à faire la revue de toutes les inclinations désordonnées qui ont commencé à se témoigner en moi, dès mes premières années, et contre lesquelles j'ai dû lutter pour commettre ici-bas le moins de mal possible. Il ne m'en faut pas davantage pour être en état de régler, par mon expérience en même temps que par ma raison, ma vie actuelle, et de garantir ainsi ma vie future des conséquences que ma vie passée me fait endurer aujourd'hui [1]. »

Voilà qui est clair; mes défauts, et mes faiblesses, et sans doute aussi mes infirmités physiques comme mes infirmités morales, sont le résultat de l'imperfection de mon travail moral dans une vie antérieure. Je cueille maintenant les fruits empoisonnés de mes fautes passées. Je n'ai qu'à m'en prendre à moi-même, si je suis l'esclave de cette passion. Pourquoi n'ai-je pas lutté plus énergiquement contre elle dans une existence précédente? Aujourd'hui j'en serais délivré, ou du moins je serais plus fort contre elle. Ainsi s'expliquent les différences natives des aptitudes et des facultés des hommes, et c'est de la même manière qu'on rendrait compte de la différence des positions faites à chacun de nous au moment de notre naissance.

[1] Jean Reynaud; *De la Mémoire dans l'Immortalité, Lettre à M. Chauffour-Kestner,* cité dans le *Magasin pittoresque*, 1864, p. 222.

Cette explication peut paraître satisfaisante au premier abord. Elle semble faire disparaître des choses humaines une partie des obscurités que notre ignorance est tentée d'attribuer au hasard, et ramener aux lois éternelles de la justice bien des faits dans lesquels on est porté à ne reconnaître, à première vue, que des accidents ou des actes arbitraires de la nature. Ce n'est là cependant qu'une illusion. Cette hypothèse ne fait pas disparaître la difficulté qui se trouve dans le fait des différences natives de tous genres qui se remarquent parmi les hommes. Elle la déplace seulement, la reportant plus haut et la laissant là tout entière.

Qu'elle explique la position de chaque âme à l'entrée de chacune de ses existences, à partir de la seconde, cela se comprend. Mais elle ne saurait atteindre la première. Si, à cette première existence, les âmes sont également partagées, comme semblerait l'exiger la justice, on se demande comment il a pu se faire qu'elles n'aient pas toutes marché parallèlement dans leur développement postérieur, et comment des dons égaux ont pu produire des effets différents et contraires; et ni l'hypothèse de la préexistence de l'âme, ni aucune de ses conséquences, ni aucune hypothèse analogue ne peuvent donner de réponse à cette question. Et si, à leur première existence, les âmes diffèrent déjà les unes des autres, le problème reste tout entier: l'hypo-

thèse de la préexistence des âmes ne le résout pas ; et, dans les limites de cette question, elle n'est qu'une oiseuse superfluité, contre laquelle d'ailleurs s'élèvent une foule d'autres difficultés.

III

Sera-t-elle plus heureuse dans l'autre problème pour la solution duquel on l'invoque? Je ne le pense pas. Il s'agit ici d'expliquer la présence du mal moral dans l'homme. Rien d'imparfait ne pouvant dériver de Dieu, il faut nécessairement, dit-on, tenir le mal moral pour le fait de la volonté de la créature. Or, comme le mal, ou, pour mieux dire, la capacité de produire le mal existe dans chaque homme, au moment même de son entrée dans l'existence actuelle, on est obligé d'en reporter la cause première dans une existence antérieure et d'aller chercher dans une vie précédente un premier acte de libre détermination, comme s'exprime Julius Müller, qui a introduit, implanté, si l'on peut ainsi dire, le mal en nous.

Si l'on n'avait affaire ici qu'à des théologiens, il faudrait leur rappeler d'abord qu'ils se mettent en opposition avec les enseignements bibliques en

transportant l'introduction du mal dans l'homme, de l'existence actuelle à une existence précédente. Les quelques écrivains sacrés qui parlent de l'origine du mal, ne disent pas un seul mot d'une existence antérieure : le mal s'est montré, selon eux, pour la première fois sur cette terre et avec le premier homme qui l'a transmis à ses descendants comme une infirmité héréditaire.

Mais c'est surtout comme système philosophique qu'il s'agit d'examiner la doctrine de la préexistence de l'âme par rapport à l'explication de l'origine du mal, qu'on prétend en tirer. Or, la raison ne connaît pas plus que la Bible, ni une existence antérieure à l'existence actuelle, ni une première libre détermination, cause primitive du mal.

Il y a, il est vrai, un certain nombre de personnes qui assurent qu'elles ont eu parfois un souvenir plus ou moins vague d'une vie précédente. Je ne parle ici ni des puériles légendes relatives au bouddha qui embrassait, dit-on, d'un coup d'œil l'ensemble de ses nombreuses existences antérieures; ni des absurdes imaginations des néoplatoniciens sur Pythagore qui, s'il fallait s'en rapporter à Jamblique, aurait affirmé lui-même qu'il se souvenait d'avoir vécu en Phrygie sous le nom de Midas, et d'avoir été cet Euphorbe qui blessa Ménélas au siége de Troie et qui aurait reconnu, dans le temple de Junon à Argos, le bouclier qu'il portait à cette

époque; ni des ridicules récits de Philostrate sur Apollonius de Tyane qui aurait, selon ce qu'il en dit, rencontré souvent des personnes qu'il avait connues dans son existence précédente. Si l'on n'avait pas d'autres témoignages de ces souvenirs de temps antérieurs à la vie actuelle, il n'y aurait qu'à passer outre, sans s'arrêter à des contes qui ne sont, les uns, que des expressions mythiques de la croyance même de la préexistence de l'âme; les autres, que les rêveries maladives d'un mysticisme extravagant, d'autres, enfin, que les inventions bizarres d'une grossière superstition alliée à une rare ignorance.

Mais quelques écrivains modernes sont revenus à ces rêveries d'autrefois. Ils les ont, en quelque sorte, couvertes de l'autorité de leurs noms, et il ne serait pas impossible qu'ils eussent fait naître un certain préjugé en faveur de l'hypothèse de la préexistence des âmes. L'immense majorité n'a conscience, en aucune façon, d'une existence antérieure. On ne saurait en douter. Malgré cela, quelques esprits faibles pourraient bien se dire qu'il n'y aurait rien d'étonnant qu'un fait de ce genre échappât au commun des mortels, et, en partant de là, se laissât aller à en admettre la réalité, de confiance, sur la foi de quelques hommes éminents qui s'imaginent avoir un certain souvenir d'une existence précédente. Ce ne serait pas la première fois qu'on verrait la foule admettre pour des vérités in-

contestables les rêves d'hommes supérieurs, en quelque sens, à leur temps.

Il n'est pas inutile de faire remarquer qu'il n'y a rien de précis dans les prétendus souvenirs d'une vie antérieure, qu'évoquent quelques écrivains modernes. « Il me semble souvent dans mon for intérieur, dit Schubert dans son *Histoire de l'âme*, croire me ressouvenir d'un jour que je n'ai pas vu avec mes yeux d'à présent, mais avec d'autres. » Il lui semble croire ; il n'ose pas même affirmer qu'il croit. « Je ne puis m'enlever cette idée, dit Lichtenberg dans sa *Caractéristique du moi*, que j'ai été mort avant de naître. » Schelling n'est pas plus affirmatif en parlant des souvenirs d'une existence précédente [1].

Quelle valeur peut-on accorder à des idées vagues, incohérentes, qui traversent parfois l'esprit, sans qu'on puisse les rattacher à rien de certain, quand on les met en présence du sentiment unanime des hommes de tous les pays et de tous les lieux, qui n'ont aucun souvenir de ce genre? On alléguerait en vain que ces illustres rêveurs ont pu pénétrer plus avant que les esprits vulgaires dans les obscurités qui nous environnent de toutes parts. S'il s'agissait d'un fait du ressort de la science ou encore d'une conception métaphysique, en un

[1] *Revue Germanique*, t. XVIII, p. 255.

mot, de choses ou d'idées obscures pour la foule et accessibles seulement à un petit nombre d'hommes d'élite, il faudrait sans doute peser les suffrages et non pas les compter. Mais on est ici en présence d'une question essentiellement pratique, d'un fait qui, s'il avait quelque réalité, serait aussi manifeste à chacun de nous qu'il l'est à l'homme d'un âge mûr qu'il a été enfant, et au vieillard qu'il a passé par l'enfance et ensuite par la force de l'âge. Si nous avions déjà vécu d'une existence humaine avant la vie actuelle, il y aurait nécessairement un lien entre ce que nous avons été et ce que nous sommes, ainsi que le supposent les brahmanes et les bouddhistes, un lien tout à fait analogue à celui qui rattache l'enfance à l'âge de raison et l'âge mûr à la vieillesse. Ce rapport n'aurait quelque réalité qu'autant que nous en aurions conscience, et c'est un fait attesté par le sentiment commun de tous les hommes, que nous n'avons conscience de rien de semblable.

Non, disent d'autres partisans de l'hypothèse de la préexistence des âmes, qui, contrairement aux précédents, reconnaissent qu'il n'y a en nous aucun souvenir d'une existence antérieure, non, il n'est ni utile ni convenable que nous ayons conscience de ce que nous avons fait avant d'entrer dans la vie actuelle. Le trésor des expériences acquises dans les existences précédentes serait, selon M. Pierre

Leroux, un insupportable fardeau, et le souvenir de ce que nous avons été un cruel supplice.

Mais si l'âme, avant de rentrer dans ce monde, boit, selon l'expression des anciens, l'oubli dans le Léthé, quels fruits peut-elle retirer de ses existences antérieures? Comment se corrigera-t-elle des défauts ou des vices qu'elle y a contractés, si elle n'en a aucun souvenir? Comment continuera-t-elle le développement des facultés qu'elle avait commencé d'y perfectionner, si elle n'a pas conscience de ce qu'elle a fait alors[1]? Dès que l'on enlève la mémoire d'une existence à l'existence suivante, on supprime

[1] De bonne heure on a fait valoir ce défaut de liaison de la conscience entre deux existences consécutives, comme un argument victorieux contre l'hypothèse de la préexistence des âmes. Justin Martyr s'explique très-clairement sur ce point, dans son dialogue avec le juif Tryphon : « Rentrée dans l'homme, l'âme se » souvient-elle de ce qu'elle a vu? — Je ne le pense pas. — A » quoi lui sert-il donc d'avoir vu Dieu? Quel avantage a-t-elle » sur l'âme qui ne l'a pas vu, si elle ne se souvient pas même de » l'avoir vu? — Je ne saurais ici vous répondre. — Mais quelles » peines souffrent les âmes qui ne sont pas jugées dignes de voir » Dieu? — Elles sont enfermées dans le corps de quelques bêtes » comme dans une prison. Tel est leur châtiment. — Mais savent-elles pour quelle raison on les enferme dans ces nouveaux » corps? Leur a-t-on dit que c'était pour les fautes qu'elles » auraient commises? — Je ne pense pas qu'elles le sachent. — » Alors le châtiment me paraît inutile; je pourrais même dire » qu'elles ne sont pas punies, si elles ne savent pas que c'est un » châtiment. — Non, sans doute. — Ainsi donc les âmes ne » voient point Dieu; elles ne passent pas non plus dans d'autres » corps; car, si elles y étaient envoyées, elles sauraient que » c'est une punition, et elles craindraient désormais de commettre la plus légère faute. » *Justini Martyri opera.* Lutet, Paris, 1615, in-fol., p. 222.

en réalité le sentiment de l'identité personnelle. L'âme restera, si l'on veut, la même substance pendant toute la série de ses existences humaines; mais dans chacune elle sera une personnalité nouvelle. Qu'importe cette continuité métaphysique, du moment qu'il n'y a pas continuité personnelle et morale? Y eût-il un lien réel entre la vie actuelle et les vies précédentes, dès que nous n'en avons pas conscience, les rapports entre ces existences diverses sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Tout recommence pour nous à chaque nouvelle entrée dans ce monde. La plus exacte justice ne peut nous rendre responsables que de l'usage que nous faisons de nos facultés dans l'existence actuelle; il ne peut plus être question d'une première libre détermination au mal dans une première existence ou dans un temps antérieur à toute existence humaine; et l'on ne comprend plus la nécessité de l'hypothèse de la préexistence des âmes, si ce n'est pour expliquer la différence des conditions humaines. Mais on rentre alors dans le cas que j'ai examiné précédemment, et je crois avoir prouvé qu'elle est complétement incapable de résoudre ce problème.

Cependant ces philosophes, qui reconnaissent qu'il ne nous reste plus aucune conscience de nos existences antérieures, veulent que, malgré cet oubli, chacune d'elles laisse dans l'âme des impressions, des dispositions qui influent sur sa ma-

nière d'être actuelle. Comment le savent-ils? La règle commune aurait-elle été suspendue pour eux, et auraient-ils été exemptés de boire les eaux du Léthé, en passant de la vie précédente à la vie actuelle?

Voudrait-on prétendre, avec Lessing, avec M. Pierre Leroux et M. Jean Reynaud, qu'il n'est pas nécessaire que nous apportions dans chaque nouvelle existence le souvenir de celles qui ont précédé, pour que la continuité existe et que le développement se poursuive? Mais alors le développement moral se ferait en nous, mais sans nous; nous deviendrions bons ou mauvais sans le concours de notre volonté et de notre intelligence, dans tous les cas sans en avoir conscience. Que les choses se passent ainsi dans les végétaux, je le veux bien; mais je ne saurais le comprendre dans des êtres raisonnables.

Je ne me dissimule pas que l'âme subit une foule d'influences dont elle n'a pas une claire conscience, et que les actions dont nous n'avons aucun sentiment bien défini ont sur nos dispositions morales un effet plus considérable qu'on ne le supposerait à première vue. Je reconnais également que chacun de nous est sous le coup de tout le développement, bon ou mauvais, qui s'est accompli avant lui, qui forme le milieu social dans lequel il vit, et qu'il subit bon gré mal gré, qu'il le sache ou qu'il l'i-

gnore, sans qu'il y ait contribué en rien. Chaque moment de l'état social dépend, en très-grande partie, de celui qui l'a précédé; il est le résultat des vices ou des vertus du moment antérieur, et sous ce rapport chaque homme est, en un certain sens, ce que l'a fait la série des événements qui se sont produits avant lui. Nous n'avons pris aucune part aux fautes de nos pères; nous avons été complétement étrangers à leurs efforts vers l'accomplissement du bien moral; la plus grande partie de nos contemporains n'a même aucune connaissance ni des uns ni des autres; nous supportons cependant les tristes conséquences de leurs faiblesses et de leurs erreurs, comme nous cueillons les fruits de leurs vertus.

Faudrait-il conclure de là, par analogie, que nous pouvons également porter la peine d'une transgression commise dans une existence antérieure, sans qu'il soit nécessaire que nous en ayons une claire conscience? Mais il n'y a rien de semblable entre ces divers ordres de faits. Ces actions qui s'exercent sur l'âme sans qu'elle en ait conscience ne viennent ou que d'impressions infiniment petites, échappant par cela même à notre faculté de percevoir, qui est limitée, ou que d'impressions se répétant sans cesse, et auxquelles l'habitude nous rend insensibles. Mais si, à la suite et sous le coup de ces actions inaperçues, il peut se former en nous certaines affections, certains préjugés dont la cause

réelle nous reste inconnue, ou encore se fortifier certaines dispositions dont nous portions les germes, mais qui, en d'autres circonstances, auraient été contrebalancées par des affections contraires ou d'un autre genre, qui ne reconnaîtra que ces effets, de quelque importance qu'ils puissent être dans la vie pratique, n'ont aucune parité avec le grand fait d'une disposition totale de notre être qu'on veut faire venir d'une existence antérieure? Que mon caractère moral contracte certains plis, si je puis ainsi dire, sous l'influence d'impressions multipliées et infiniment petites, comme le rocher s'use et se creuse sous la goutte d'eau qui le ronge sans discontinuer, et que je n'aie de cette action lente et continue aucun sentiment clair, cela se conçoit; mais que je sois devenu ce que je suis par suite d'une libre détermination de ma volonté dans une existence antérieure, et que je n'en sache absolument rien, c'est ce qui ne peut être admis, c'est, dans tous les cas, ce qui ne peut avoir la moindre analogie avec les faits dont il vient d'être question.

La solidarité qui nous rattache aux actes de ceux qui ont vécu avant nous ne peut pas mieux être mise en parallèle avec la solidarité que l'on prétend établir pour chaque homme, entre son état moral actuel et une prétendue existence antérieure dans laquelle il se serait fait lui-même ce qu'il est dans la vie présente. Si nous portons les iniquités de nos

pères et si nous jouissons du fruit de leurs vertus, c'est là une des conditions de l'histoire, une nécessité de la succession de la société humaine, une loi que nous subissons, comme nous subissons celles de la nature physique, sans que nous puissions ni les changer, ni les suspendre, ni les abroger; elle est en dehors de toute action de notre volonté, qui ne peut rien sur elle, pas plus qu'elle ne peut sur le système du monde. Le premier acte d'une libre détermination vers le mal, que suppose Julius Müller, comme aussi tout le travail moral appartenant à une existence antérieure, travail qui, s'il fallait en croire les partisans de l'hypothèse de la préexistence de l'âme, aurait déterminé notre état moral actuel, sont au contraire des faits volontaires, accomplis avec une pleine conscience, dont chaque âme est l'auteur libre. Il y a, par conséquent, entre les deux ordres de faits une différence qui ne permet d'établir entre eux aucune analogie. L'état actuel de chaque individu dépendant, dans l'hypothèse de la préexistence de l'âme, de ses efforts volontaires antérieurs, l'influence que ce travail antérieur exercerait sur lui ne peut être mise en parallèle avec celle qu'il subit du milieu social, à la formation duquel il n'a contribué en rien. Il y a, si l'on veut, continuité dans les deux cas; mais, dans celui-ci, c'est l'espèce qui se continue, et cette continuité ne demande que la succession des relations sociales;

dans celui-là, au contraire, c'est l'individu, et l'individu ne peut, à chacune des phases de sa vie totale, s'oublier lui-même et poursuivre cependant son propre développement moral, ce développement ne pouvant se continuer qu'avec une pleine conscience, librement et volontairement.

Qu'on cesse donc de nous parler de faits d'une existence antérieure, qui auraient ou changé les conditions de l'existence actuelle, ou exercé sur elle une influence immense, et dont néanmoins il ne nous resterait pas le moindre souvenir. Voilà c que la raison ne saurait admettre sans les preuves les plus convaincantes, et on ne nous présente que quelques inductions, et des inductions dénuées même de toute vraisemblance.

S'il n'y avait pas d'autre hypothèse pour expliquer la présence du mal dans l'homme, on pourrait peut-être à la rigueur se rendre, quoique, à vrai dire, il fût, dans ce cas, plus prudent et plus sage de se résoudre à ignorer la cause de l'origine du mal, que de recourir à une explication, dans tout état de cause, fort peu satisfaisante. Mais les hypothèses abondent, et s'il n'en est aucune dont la raison puisse se contenter entièrement, il en est peu du moins qui soient moins invraisemblables et qui soulèvent plus d'objections que celle qui se fonde sur la doctrine de la préexistence de l'âme.

IV

Jusqu'ici je n'ai examiné que les difficultés inhérentes à l'explication de l'origine du mal, explication qu'on prétend donner pour une preuve de la préexistence de l'âme. Il faut maintenant serrer la question de plus près et montrer que cette prétendue explication ne rend compte de rien.

Ceux de mes lecteurs qui sont peu habitués aux subtilités théologiques, ont peut-être déjà trouvé étrange qu'au lieu de laisser le mal se produire simplement dans la vie actuelle, dont il semble une des conditions naturelles et où d'ailleurs l'état des choses lui offre les plus grandes facilités, les partisans de l'hypothèse de la préexistence de l'âme aillent en placer la cause première dans un ordre de choses où il aurait certainement bien moins d'occasion d'éclater. Et, en effet, on s'explique bien que l'âme, dans sa condition présente, tourmentée par tant de besoins, assaillie par de si fréquentes et de si puissantes tentations, succombe et devienne la proie du péché. Cette chute est, au contraire, bien autrement difficile à comprendre pour l'âme vivant dans un monde suprasensible, et purement spiri-

tuel, exempte de toutes les misères propres à l'existence actuelle et unie par des liens plus étroits au principe même de la sainteté.

Ils auront peut-être trouvé tout aussi étrange que l'âme qui, dans l'hypothèse que je combats, n'est entrée dans la vie actuelle que pour expier ses fautes antérieures, et, pour s'en corriger, ait été placée dans une situation de beaucoup plus favorable au péché que son état précédent. « Lorsqu'un homme, dit M. J.-B. Meyer, est changé en tigre en punition de sa fureur coupable, il y a peu d'apparence qu'il apprendra, comme tigre, à apaiser cette même fureur [1]. »

Ainsi, dans l'hypothèse de la préexistence de l'âme, on place le premier acte de la libre détermination au mal dans une existence où les causes d'entraînement au mal étaient, sinon entièrement nulles, du moins infiniment moindres que dans l'existence actuelle, et l'expiation de cette première faute et l'amélioration de l'homme dans un ordre de choses où l'excitation au péché est infiniment plus considérable que dans l'existence dans laquelle il s'est perverti. C'est à peu près le renversement de ce qu'on aurait quelque raison de supposer.

Ce n'est là, cependant, une difficulté qu'en regard du sens commun. Les partisans de l'hypothèse de

[1] *Revue Germanique*, t. XVIII, p. 252.

la préexistence de l'âme n'en tiendraient, à vrai dire, aucun compte. Elle tombe, en effet, en dehors de leur point de vue. Mais elle peut déjà faire soupçonner que leur point de vue manque de valeur réelle et qu'il est purement artificiel et de convention.

Ce point de vue est bien autrement compromis par un autre ordre de considérations. On affirme que l'âme, créée pure par Dieu, s'est déterminée librement elle-même au mal, et comme on ne trouve pas de trace de cette première détermination libre dans l'existence actuelle, on se croit obligé de la renvoyer à une existence antérieure. Mais comment ne voit-on pas qu'il y a une contradiction de fait dans le point de départ? Car enfin si l'âme, ici ou ailleurs, dans cette vie ou dans une autre, peu importe, a pu se déterminer librement au mal, c'est qu'elle n'était pas pure. Si elle avait été pure, il lui aurait été impossible de vouloir être impure. Quelle que soit l'époque à laquelle elle a pris librement la détermination de se livrer au mal, elle ne l'a fait que parce qu'elle était capable de le faire. Elle a péché parce qu'elle était pécheresse. Ni le temps ni le lieu n'y font rien. Dans cette vie, comme dans une vie antérieure, vous vous trouvez toujours en présence d'une âme qui peut pécher, qui a été créée, par conséquent, dans cet état. Reculez tant qu'il vous plaira le moment de la chute, il n'en restera pas moins certain que celui-là seul peut vou-

loir faire le mal qui a déjà le mal en lui-même. Comment autrement le voudrait-il et pourrait-il le vouloir?

La doctrine de la préexistence de l'âme n'atteint donc pas son but ; elle ne fait pas avancer d'un seul pas la difficile question de l'origine du mal moral. Elle encombre, par conséquent, inutilement le chemin de la recherche de la vérité. Elle a des effets plus funestes encore. Née d'une vue dogmatique que l'expérience tout entière contredit, elle détourne l'attention de l'observateur de ce qui est, pour l'arrêter à de stériles raisonnements sur une hypothèse que rien ne justifie et qui a contre elle toutes les analogies d'une véritable science. On dirait que les partisans de cette hypothèse sont entrés dans le conseil du Créateur, ou, pour mieux dire, ils lui imposent leurs propres conceptions. Il faut qu'il ait donné à toutes choses ce qu'ils considèrent comme la perfection, et, comme ce qui existe ne répond en aucune façon au plan qu'ils supposent à Dieu, il faut que l'ordre primitif ait été détruit. Et par qui ? Par un être infiniment chétif qui aurait autrefois, et encore sans avoir la possibilité de le pouvoir, organisé la révolte contre les décrets divins, et qui, entraîné lui-même dans la tempête qu'il aurait soulevée, serait tombé du faîte de la pureté au dernier degré de la misère morale.

Certes, le drame est émouvant ; mais il fait un peu trop bon marché de la puissance, de la justice,

de la bonté du Père et du Créateur de toutes choses. Dans la tragédie antique, l'homme entrait aussi en lutte avec l'ordre immuable de l'univers; mais, du moins, il était brisé sans pouvoir réaliser sa coupable pensée.

En réalité, l'âme humaine, à son entrée dans l'existence actuelle, ne paraît nullement sortir d'un développement antérieur. Elle ne porte aucune des marques qu'on devrait apercevoir en elle, si elle avait déjà vécu, ou du moins si elle avait vécu d'une vie spirituelle analogue à celle qu'elle va commencer. La partie morale et intelligente de l'homme est alors encore enveloppée, si je puis ainsi dire, plus semblable à un germe destiné à s'accroître qu'à un être recommençant au matin la vie interrompue la veille par le sommeil. La naissance ne ressemble en rien à un réveil. Les premiers moments de l'existence nous donnent le spectacle du commencement de la conscience.

Et ce fait est en parfaite harmonie avec la destination de l'homme, sa loi consiste dans le développement moral. Or, un être dont le développement moral est la fonction, doit nécessairement partir du plus bas degré de l'existence morale pour s'élever ensuite et peu à peu, par ses propres efforts, jusqu'au plus haut degré qu'il lui soit possible d'atteindre. Ce plus bas degré de l'existence morale se montre précisément dans les premiers moments de

la vie actuelle; et, si nous trouvons le commencement de l'existence morale à l'origine même de la vie actuelle, nous n'avons que faire de lui chercher, dans des temps antérieurs, des antécédents inutiles. Tel est le véritable état des choses. L'homme, au moment de son entrée dans la vie présente, apparaît à l'observateur attentif, non point comme une ruine qu'il s'agit de réparer, ni comme un être qui, déjà formé sous certains rapports, au point de vue moral, n'a besoin que de continuer une œuvre depuis longtemps commencée, mais comme un embryon spirituel destiné à se développer, comme un être qui, partant d'un état voisin de l'animalité, est fait par sa nature pour travailler à devenir un pur esprit, autant du moins que le lui permettent les limites dans lesquelles il est renfermé par les conditions de son existence actuelle.

M. Julius Müller cherche avec anxiété un premier acte de libre détermination au mal, et, ne le trouvant pas dans cette vie, il suppose une vie antérieure dans laquelle il a dû, selon lui, s'accomplir. C'est là prendre le problème tout à fait à contresens. Il n'y a pas de premier acte par lequel l'âme se soit décidée au mal; il n'y en a point, ni dans cette vie, ni dans aucune autre. C'est qu'on ne tombe dans le mal ni par détermination libre, ni autrement; on y reste purement et simplement, si l'on ne fait pas un effort continuel vers le bien, si

par un acte de courage on ne s'élève pas de plus en plus à la vie spirituelle. Le mal, c'est la persistance dans l'état d'enveloppement dans lequel l'âme se trouve en apparaissant pour la première fois sur cette terre. L'homme ne naît ni corrompu, comme le veulent les uns, ni indifférent au bien et au mal, comme le veulent les autres. Au moral comme au physique, il naît à l'état de germe ; et son affaire est de se développer au moral, comme il se développe au physique, avec cette différence toutefois que le développement moral a toujours besoin du concours de la volonté, d'abord d'une volonté extérieure, c'est là ce qui constitue l'éducation, et ensuite de la volonté même du sujet, dont l'action soutenue est ce qu'on appelle la vertu, c'est-à-dire le courage moral, tandis que le concours de la volonté n'est nécessaire au développement physique que dans une mesure fort restreinte.

Qu'on se rappelle la parabole des talents [1], magnifique peinture de la vocation de l'homme sur cette terre. Celui-là est un serviteur inutile, un homme nul, qui a conservé son talent tel qu'il l'avait reçu, c'est-à-dire qui est resté ce qu'il était en venant au monde, et qui n'est à la fin de sa carrière que ce qu'il était au commencement, rien de plus, ni rien de moins. Celui-là, au contraire, a

[1] *Matth.*, xxv, 14-30.

rempli sa destinée terrestre, qui a fait produire d'autres talents à ceux qu'il avait reçus, c'est-à-dire qui est devenu par son propre travail tout ce qu'il pouvait être. L'âme humaine, qui n'est pas éclose, qui ne s'est pas transformée en un pur esprit, comme le gland qui n'est pas devenu un chêne, a manqué sa destinée; elle est restée dans le mal.

On en appelle encore en vain en faveur de l'hypothèse de la préexistence de l'âme, au sentiment de notre culpabilité. Sans doute, il faut le reconnaître, ce sentiment occupe une place immense dans notre vie morale. Il est un témoignage positif, irrécusable, un témoignage qui ne saurait nous tromper, que nous sommes les auteurs de notre misère morale, que nous n'avons à nous en prendre à d'autres qu'à nous-mêmes de notre propre péché. Mais nous force-t-il, comme le prétendent Julius Müller, Rückert et Fichte, à remonter au delà de l'existence actuelle? En aucune manière; le sentiment de notre culpabilité n'est pas, ne peut pas être le souvenir confus, à demi effacé d'une chute première dans une existence suprasensible. Ce sentiment, en effet, nous ne l'apportons pas avec nous en venant au monde, nous le voyons naître; nous pouvons en suivre les progrès. C'est un fait que nous n'avons conscience du mal moral qu'autant que nous avons d'abord quelque connaissance du

bien moral; la première est constamment proportionnée à la seconde. L'enfant n'a pas le moins du monde, dans les premiers temps de son existence, le sentiment du mal qu'il fait. Il blesse, il déchire, avec la plus complète indifférence, la main qui le soigne. Sa quiétude n'est pas plus troublée de son profond égoïsme que celle de l'animal qui s'endort, bien repu, sur les restes sanglants de sa victime. Il rapporte tout à lui sans en éprouver ni peine, ni regret. S'il y avait un homme qui restât enfant jusqu'aux dernières limites de sa vie, il n'aurait jamais la conscience du mal.

Mais, à mesure que l'intelligence grandit, la conscience du devoir devient de plus en plus claire, et l'on apprend à juger que l'on n'est pas ce que l'on devrait être C'est alors qu'apparaît en nous le sentiment, auparavant absent, de la culpabilité. Ce sentiment se développe dans la même mesure que l'idéal que l'on se fait de la vie humaine. Les peuplades incultes et grossières qui errent dans les déserts n'ont qu'une idée fort peu relevée du but de la vie; c'est pour cela que la conscience du péché est presque nulle chez elles. Et dans le sein des sociétés policées et bien réglées, où tout nous parle de la nécessité du bien et nous invite à une vie régulière et morale, le sentiment de la culpabilité est loin d'être égal chez tous les hommes. Chose étrange et inexplicable dans l'hy-

pothèse d'une chute primitive, c'est dans les meilleurs qu'il est le plus profond, et chez les pervers qu'il est le moins prononcé. C'est là un fait universel. Que prouve-t-il, sinon que ce sentiment est tout simplement le résultat de la comparaison de la vie réelle à l'idéal que chacun se fait? Il est donc dans l'ordre des choses que l'homme, à mesure qu'il comprend mieux le but de sa destinée sur la terre, éprouve un plus poignant regret de n'avoir pas travaillé plus sérieusement à son accomplissement.

Nous n'hésitons pas à affirmer que c'est de ces principes que doivent partir les conceptions religieuses, si elles veulent avoir quelques prises sur les consciences. L'hypothèse de la révolte des âmes dans une existence antérieure, et de la descente successive des citoyens du royaume des esprits dans des corps préparés pour les recevoir, n'est qu'une vaine fantasmagorie métaphysique, dont la réapparition au milieu de la science actuelle ne peut qu'accuser la décadence des fortes études et l'affaiblissement de la pensée.

DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

I

Si jamais la raison prend la place de la routine et de l'intérêt dans la direction des actions humaines, ce sera un profond sujet d'étonnement que la conquête de la liberté de conscience ait coûté tant d'efforts, et qu'il y ait eu des hommes assez insensés pour prétendre façonner à leur gré, par la contrainte, la vie spirituelle de leurs semblables. Que celui qui, doué d'une intelligence supérieure, a été appelé par la nature à travailler à l'éducation du commun des humains, entreprenne de les soustraire à l'ignorance et à l'erreur dont ils sont trop souvent le jouet; qu'il essaye de les élever jusqu'à lui en les instruisant et en les moralisant; qu'il réveille

leur intelligence, qu'il fortifie leurs facultés, qu'il les rende capables de se diriger eux-mêmes dans les choses religieuses, rien de plus légitime et de plus conforme aux lois du monde moral. Mais qu'un homme, quelle que soit sa position et quelque titre qu'il s'attribue, veuille en forcer un autre d'admettre une opinion dont la vérité ne lui est pas évidente; qu'il regarde comme un crime une résistance qui n'est que l'inspiration d'une âme droite et sincère; qu'il s'arroge le droit d'attenter à la liberté, parfois même à la vie de quiconque comprend autrement que lui les rapports mystérieux du Créateur et de la créature, ce n'est pas là seulement un déplorable abus de la force brutale, c'est une véritable démence.

Si encore il s'agissait ici de quelqu'une de ces vérités capitales de la conscience qui sont la base de l'ordre public et les conditions de la prospérité des États, on pourrait, tout en déplorant ces violences et ces cruautés, essayer du moins de les excuser au nom du salut de la société menacée dans son existence. Mais, non : les diverses doctrines religieuses, dont les partisans respectifs se combattent et se persécutent réciproquement, sont en elles-mêmes si peu capables de troubler la tranquillité des peuples et de porter atteinte à la vie sociale, qu'on les voit en certains pays exister en paix les unes à côté des autres, et que ces pays sont préci-

sément les plus florissants. Ce qu'il y a de plus étrange encore, c'est que les opinions que l'on prétend imposer ne sont ni des faits manifestes, ni des idées simples et évidentes. Les bûchers n'ont été allumés, les échafauds n'ont été dressés que pour des points d'une métaphysique obscure, qui portent sur des objets inaccessibles à l'intelligence humaine, et qui, de l'aveu même des persécuteurs, sont peu conformes aux analogies de ce qu'il y a de plus certain pour nous, quand ils ne sont pas directement contraires aux principes de la raison.

Au reste, comme toutes les choses fausses et contraires à la nature et à la raison, l'intolérance n'a jamais atteint le but qu'elle se propose. En multipliant les supplices, elle n'a produit que des maux sans fin, sans les racheter par aucun bien. Elle devait avant tout maintenir l'unité de doctrines; et, du moment que le glaive a été tiré contre les hérétiques, l'hérésie s'est multipliée sous les formes les plus diverses. Ce n'est pas seulement par des révoltes de détail, que l'Église a été déchirée; des dissidences considérables ont éclaté dans son sein. L'Orient s'est séparé de l'Occident, et l'Occident lui-même a fini par se diviser en deux grandes fractions. La chrétienté, qui devait être une alliance fraternelle de tous les hommes, a été transformée en un vaste champ de bataille.

En poursuivant un but imaginaire, contraire aux

lois de la nature, qui ne fait régner l'unité qu'au sein d'une infinie diversité, but impossible par conséquent à atteindre, l'intolérance a partout sur son passage couvert le sol de ruines. Là où elle a réussi à établir son empire, elle a tout détruit ou tout empêché de se produire : la prospérité matérielle aussi bien que la culture de l'esprit. C'est qu'en étouffant la liberté de la pensée, on tue du même coup toute spontanéité et toute activité intellectuelle. Quand l'esprit languit, tout se flétrit, se décolore, et la vie finit par s'éteindre. C'est un fait mille et mille fois constaté que les pays d'inquisition sont restés, sous tous les rapports, bien au-dessous de ceux où règne la liberté de conscience.

C'est surtout au point de vue intellectuel et moral que la décadence est profonde. Une religion qui traite ses adhérents comme des mineurs incapables de se conduire eux-mêmes, n'étend bientôt plus son empire que sur un peuple d'enfants. Là où il n'est pas permis de penser librement, où, sous prétexte du salut des âmes, on les enferme dans un cercle qu'il n'est pas permis de franchir, la philosophie et l'histoire s'éteignent; la poésie devient un jeu puéril de lieux communs fadement exprimés; l'art se traîne dans la recherche de vulgaires effets; l'inspiration disparaît au milieu du calme plat de la pensée. Même ce qui semblerait devoir ici dominer, déchoit. La moralité se rapetisse, souvent même elle

s'altère. L'obéissance passive en matière de foi entraîne nécessairement après elle l'obéissance passive en fait de morale ; on dicte à l'homme ce qu'il doit faire tout aussi bien que ce qu'il doit croire ; il devient, au point de vue moral, une simple machine, comme il l'est au point de vue de la croyance. Et comme c'est l'autorité ecclésiastique qui détermine ce qui est bien au même titre qu'elle détermine ce qui est vrai, les pratiques minutieuses d'une dévotion souvent puérile sont mises sur la même ligne, sinon plus haut, que les combats intérieurs que l'homme de bien soutient contre ses penchants et ses intérêts pour obéir au cri de sa conscience. En certains pays, le brigand qui récite régulièrement ses oraisons et qui se confesse, a, pour entrer au ciel, des droits qu'on refuse très-catégoriquement à Socrate et à Epictète [1]. La théologie, enchaînée à des idées arrêtées d'avance, qu'il lui est interdit de discuter, dont elle ne peut rechercher ni les raisons logiques, ni les fondements historiques, n'est plus qu'un aride chaos de thèses arbitraires et de convention. La Religion enfin, au lieu de rester le sublime idéal de l'âme, se transforme en un vain formalisme, dans lequel le sentiment du divin s'assoupit, ou en un culte extérieur, capable peut-être encore

[1] Benj. Constant, *De la Religion*, t. IV, p. 48 et suiv., et les passages auxquels il renvoie.

de produire sur les sens une impression fébrile et passagère, mais impuissant à remuer les profondeurs de la conscience.

Les funestes effets de l'intolérance s'élèvent ainsi de tous les côtés contre elle, pour la condamner comme une erreur déplorable. L'économiste la repousse au nom de la prospérité des nations qu'elle ruine ; le philosophe, au nom du droit de la raison qu'elle outrage et de la liberté humaine qu'elle supprime ; le théologien et l'homme vraiment pieux, au nom du sentiment religieux auquel elle porte atteinte et de la science des choses divines dont elle arrête le libre développement.

La vanité de ses efforts ne convaincra-t-elle pas enfin l'intolérant qu'il fait une œuvre qui le trompe?

II

Le salut des âmes est une affaire de si haute importance, il prime tellement tous les intérêts humains, même la liberté, même la vie, qu'on ne saurait, dira-t-on, marchander sur les sacrifices qu'il exige. Et s'il faut briser le vase d'argile pour

sauver l'âme qu'il renferme[1], il n'y a certes pas à hésiter.

Vain prétexte, excuse frivole. La foi imposée par la contrainte et le salut des âmes n'ont rien de commun Quoi ! Parce que la crainte du supplice me fera répéter après vous telle ou telle confession de foi, je serai au nombre des élus ! Quelle idée vous faites-vous donc du salut et de la foi par laquelle on l'obtient ? Le salut n'est réellement que le résultat du développement moral de l'âme; une foi imposée par la contrainte ne contribue en rien à ce développement. Bien loin de là, elle a un effet tout contraire; car elle ne produit que l'hypocrisie ou l'abêtissement ; l'hypocrisie, si celui qui l'accepte ne cède qu'à l'instinct de sa conservation et qu'à des vues intéressées ; l'abêtissement, s'il sacrifie sottement sa raison à des doctrines qu'il ne saurait comprendre. Croyez-vous donc que vos formules dogmatiques aient une vertu magique et qu'il suffise de les prononcer pour que, par ce simple fait ma-

[1] Telle est l'opinion de saint Jérôme, qui n'hésite pas à l'appuyer sur une parole de saint Paul : « Je m'étonne, dit-il, en parlant de Vigilance, que le saint évêque dans le diocèse duquel on dit qu'il remplit les fonctions de prêtre, souffre ses emportements. Je m'étonne qu'il ne se serve pas de la verge apostolique, et de la verge de fer, pour briser ce vase inutile, et qu'il ne livre pas cet homme au démon pour mortifier sa chair, afin de sauver son âme. » Epitre à Riparius, dans *Hieronimi opera*, édit. des Bénédict., t, IV, 2e part., p. 279. — On sait que ce sentiment a trouvé depuis de nombreux approbateurs.

tériel, la purification de l'âme, condition indispensable de son salut, soit immédiatement produite?

La foi qui sauve est celle qui élève l'âme, qui la purifie. Cette foi est l'expression et le résultat de la vie spirituelle tout entière de chaque homme. Elle éclôt dans les profondeurs de la conscience, soit par l'effet des méditations et du travail de l'intelligence, soit encore sous l'influence d'un enseignement qui porte la lumière dans l'esprit, parle au sentiment et provoque de salutaires réflexions. Elle ne naît pas à la voix de la menace ou au commandement d'une église, quelle qu'elle soit.

Cette foi, produite par un travail personnel, est la seule qui soit réelle, active, vivante; la seule qui puisse exercer une influence salutaire, la seule qui porte pour fruits le développement spirituel et moral. Quand on a réfléchi sérieusement sur ses propres besoins religieux et sur les grands objets de la religion, les convictions qui se produisent dans ces conditions, sont intimes, profondes, elles forment une partie désormais inséparable de la vie de l'âme. Mais qu'est-ce qu'une foi imposée? Quelles racines peut-elle avoir dans la conscience? Quelle action sanctifiante aura-t-elle sur la volonté?

Entre une foi personnelle, fruit du libre examen, et une foi imposée, il y a la même différence qu'entre un homme vivant et un automate. Le mécanisme de celui-ci peut être parfait; ce n'en est pas moins une

machine, à laquelle il manquera toujours ce sans quoi les choses de l'esprit n'existent point, c'est-à-dire, la libre détermination. La foi personnelle suppose nécessairement l'action de la pensée ; la foi imposée lui impose au contraire silence. Dans le premier cas, on croit ce que l'on a trouvé conforme à la vérité, à la justice, à la conscience ; dans le second, on croit ce qu'une autorité religieuse veut qu'on croie ; elle aurait imposé une croyance contraire, qu'on l'aurait admise avec la même facilité, puisqu'on croit, non parce qu'on s'est convaincu de la vérité de ce qu'il faut croire, mais parce que c'est commandé. Est-il possible de renoncer plus complétement à sa nature d'homme? Et quelle peut-être la valeur d'une croyance qui exige un tel sacrifice? Au fond, les mots de croyance et de foi sont ici fort déplacés, c'est de crédulité qu'il faut parler et non d'autre chose. La véritable foi, la foi vivante est personnelle, et il n'y a pas de foi personnelle sans la liberté illimitée de conscience. Voilà des principes élémentaires en fait de religion ; on ne saurait les violer sans rabaisser la religion à n'être plus qu'une crédulité puérile, ou qu'une dangereuse superstition.

Ces principes s'appuient à leur tour sur un fait psychologique qu'il importe de mettre en lumière. Sur le fond commun de la nature humaine, une foule de variétés intellectuelles et morales se des-

sinent d'une manière trop apparente pour qu'on puisse les méconnaître. Il est impossible qu'elles ne se reproduisent pas dans les conceptions religieuses. Chacun de nous, en effet, ne comprend les objets de la religion que dans la mesure de ses facultés et dans le ton général, si l'on peut ainsi dire, de sa nature spirituelle tout entière. L'esprit spéculatif a besoin d'y voir une profonde métaphysique, tandis que l'esprit pratique ne peut les saisir qu'au point de vue moral. Le côté sombre du monde supra sensible impressionne de préférence les caractères mélancoliques qui se plaisent aux confuses rêveries du mysticisme ; il repousse au contraire les âmes tendres qui ne sont ouvertes qu'aux idées de grâce et de miséricorde.

Présentez à un esprit qui incline au mysticisme une conception morale de la religion, par exemple celle de Kant : incapable d'en sentir la beauté, il la rejettera comme un système sans grandeur et sans élévation. Prétendrez-vous la lui imposer? Vous ferez de lui un hypocrite, s'il est faible et timide; un incrédule, s'il est ferme et décidé. Un esprit pratique ne verra, de son côté, dans une conception exclusivement mystique de la religion, qu'un tissu de vaines rêveries; il la repoussera comme un objet sans valeur. Avec la liberté illimitée de conscience, chacun donnera à sa foi religieuse la forme la plus conforme à sa nature mo-

rale, et cette foi sera pour lui un principe toujours vivant de sanctification et de développement spirituel.

Votre conception du christianisme n'est pas identique à la mienne; mais elle vous console dans vos peines, elle vous soutient dans vos épreuves, elle vous encourage et vous fortifie dans la pénible recherche du bien moral. Je me garderai bien de vouloir vous contraindre à accepter mes idées particulières, qui, sans rapport avec vos aptitudes spirituelles, ne diraient rien à votre cœur, ne convaincraient pas votre esprit et vous laisseraient froid et indifférent. Je suis heureux que vous trouviez la vie dans votre foi personnelle; permettez, à votre tour, que je garde celle qui s'adapte à ma nature, et qui, seule, peut entretenir en mon sein le feu de la vie spirituelle.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien de commun entre nous? Non, non; au-dessus de ces variétés de détail, l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, la poursuite de l'idéal moral, l'aspiration vers les biens célestes nous réunissent plus sûrement que ne le ferait une aride confession de foi. Vous croyez que la doctrine de la Trinité forme une partie essentielle du christianisme; je ne saurais accorder une aussi grande importance à ce dogme métaphysique. Vous expliquez la présence du mal dans le monde par une chute primitive; je suis porté à chercher une autre

explication de ce grand fait. Vous regardez l'Écriture-Sainte comme littéralement inspirée dans toutes ses parties; je ne saurais trouver en elle qu'une influence générale de l'Esprit-Saint. Mais si nous différons sur ces points, et peut-être sur bien d'autres encore, nous combattons pour la même cause; nous employons des armes différentes, mais nous dirigeons nos coups sur le même ennemi; nous travaillons également, chacun de notre côté et à notre manière, pour le triomphe de l'esprit sur la chair. La différence de nos doctrines ne saurait faire de nous des adversaires. Au-dessus des Églises de confession de foi, il y a l'Église de sentiment; c'est en elle que nous nous réunissons et que nous sommes frères. « En Jésus-Christ, ce qui sert, ce n'est ni d'être circoncis, ni de ne l'être pas, mais c'est la foi qui est agissante par la charité[1]. »

Ai-je besoin d'ajouter maintenant que je suis peu troublé, quand j'entends accuser la liberté illimitée de conscience d'ouvrir la porte à des sectes sans nombre. Que ce soit là une exagération, ainsi qu'on l'assure; qu'il y ait ou non, avec la liberté de conscience, autant de religions que de têtes, que m'importe, en vérité? Je ne trouve point d'inconvénient à ce que la vie, qui se manifeste dans la nature de tant de manières différentes, sans en briser l'unité,

[1] *Galates*, v, 6, vi, 15.

éclate dans les choses religieuses sous les formes les plus diverses. La variété des croyances dogmatiques est moins un empêchement qu'une condition de la véritable unité chrétienne, qui réside dans des régions spirituelles bien élevées au-dessus des étroites oppositions des théologies scolastiques.

A ceux qui prétendraient, du point de vue peu spiritualiste des Églises de confession de foi, ramener tous les esprits à l'unité de croyance, sous le prétexte spécieux que la vérité est une, je demanderai d'abord de me montrer les titres sur lesquels ils fondent leur prétention à la possession exclusive et entière de la vérité, et ensuite de m'expliquer quelle valeur morale peut avoir à mes yeux et quelle action peut exercer sur ma conscience et ma volonté une prétendue vérité que je ne puis ni comprendre, ni par conséquent m'assimiler, et qui, par cela même, reste pour moi un mot vide de sens ? Quand on aura répondu à ces deux questions, il sera temps de reprendre la discussion de l'unité de l'église fondée sur l'identité des croyances. En attendant, répétons avec M. Schœffer qu'il n'y a qu'une seule orthodoxie chrétienne : « celle du chrétien de cœur, qui vit chrétiennement[1]. »

[1] Schœffer, *Essai sur l'avenir de la tolérance*, p. 37.

LE CONTE DES TROIS ANNEAUX

Lessing a consacré une de ses plus belles productions dramatiques, *Nathan le Sage,* à plaider la cause de la liberté de conscience. Il est possible que, comme pièce de théâtre, cet ouvrage mérite quelques-uns des reproches qu'on lui a adressés : je n'ai pas ici à le considérer sous ce point de vue; mais, comme œuvre philosophique, il est au-dessus de la critique. La raison sur laquelle y est fondé le principe de la liberté de conscience est une des plus solides qu'on puisse faire valoir. La thèse que Lessing soutient est que les diverses religions, quand elles ne s'égarent pas dans les bas-fonds de la superstition, tendent au même but, qui est d'élever l'homme au-dessus de ses instincts égoïstes. Est-ce

15

à dire que toutes soient capables au même degré d'éveiller dans le cœur des sentiments de dévouement et de pureté morale? Non, sans doute; mais elles sont toutes un écho de la voix divine au fond de la conscience humaine, quoique dans chacune d'elles l'écho ne répète pas cette voix avec une égale puissance et une même clarté. Un esprit superficiel pourrait seul accuser Lessing de prêcher dans *Nathan le Sage* le mépris du christianisme et l'indifférence en matière de religion.

L'idée philosophique développée dans cette pièce aurait trouvé peu d'approbateurs au XVIIIe siècle, au jugement de l'auteur lui-même[1]. Est-elle accessible aujourd'hui à un plus grand nombre d'esprits? C'est probable. Il est permis cependant de croire que, parmi les hommes éclairés, ou du moins qui croient l'être, il en est encore un trop grand nombre qui seraient disposés à la regarder, avec l'écrivain qui a traduit *Nathan le Sage* en français, dans les *Chefs-d'œuvre des théâtres étrangers*[2], comme « le produit d'un esprit essentiellement irréligieux[3]. » Le moment n'est certes pas arrivé où tout le monde pensera, comme Saladin, « qu'il n'y

[1] Je ne sais pas encore, en Allemagne, disait Lessing, un lieu où ma pièce puisse être actuellement représentée.

[2] Sixième livraison. — Une nouvelle traduction française de ce drame a été publiée dernièrement dans le *Monde maçonnique*, 1861.

[3] *Théâtres étrangers, Notice sur Nathan le Sage*, p. 5.

a pas lieu de souhaiter de voir la même écorce à tous les arbres[1]. »

Cette thèse n'était pas cependant nouvelle à la fin du dernier siècle. Elle avait été soutenue trois cents ans auparavant par Bocace. Lessing ne cache pas qu'il l'avait empruntée au célèbre conteur italien. « Il est très-vrai, dit-il, que la troisième nouvelle du premier livre du *Décaméron* est le germe d'où *Nathan* s'est développé pour moi. » Et ce n'est pas seulement l'idée générale qu'il lui emprunta ; le conte des trois anneaux est passé tout entier dans *Nathan le Sage*, dont il forme la septième scène du troisième acte. Lessing y ajouta seulement quelques détails nouveaux exigés par la forme dialoguée du drame.

Comment une nouvelle inspirée par un sentiment si décidé de tolérance ou, comme on s'exprimait au commencement de ce siècle, d'indifférence religieuse, avait-elle pu être conçue par un écrivain du XIV[e] siècle ? Grand sujet d'étonnement pour le traducteur français de *Nathan le Sage* [2]. Il aurait probablement été bien plus surpris encore, s'il avait appris qu'elle remonte bien plus haut, qu'elle était connue au moyen âge, époque à laquelle on ne s'attendrait pas certainement à rencontrer l'idée qui

[1] *Nathan le Sage*, act. IV, scène 4.

[2] *Chefs-d'œuvre des Théâtres étrangers, Notice sur Nathan le Sage*, p. 3 et 4.

en fait le fond, et qu'elle passa d'anciens recueils de contes dans le *Décaméron*, où elle reçut une forme plus littéraire, la seule chose qui appartienne en propre à Bocace.

Elle fait partie des *Ciente Novelle antiche* [1]. Un sultan, dont le trésor est vide, conçoit le projet de le remplir aux dépens d'un riche descendant de Jacob. Pour faire naître un prétexte quelconque de le dépouiller, il lui pose cette question embarrassante : « Quelle est la meilleure religion [2]? » Le Juif soupçonne le piége : au lieu d'une réponse catégorique à la question du sultan, il raconte l'apologie des trois anneaux, qu'il termine par les réflexions suivantes : « Chacun des fils crut avoir le » véritable anneau ; seul, le père sut lequel des trois » avait le bon. Je t'en dis autant des trois religions. » Le Père qui est en haut, sait quelle est la meil- » leure. Quant aux fils, et c'est nous qui sommes » les fils, chacun s'imagine posséder la bonne. »

Le sultan ne sut que répondre, et, voyant qu'il avait manqué le but qu'il se proposait, il laissa le Juif en repos.

Les *Ciente Novelle antiche* ne sont pas toutes

[1] C'est la 73e dans l'édition de Bologne de 1525, in-8°. Elle occupe le verso du 30e feuillet, et le recto du feuillet suivant; et dans l'édition de Milan, 1825, les pag. 204 et 205. Elle porte pour titre : *Como il soldano avendo bisogna di moneta volle cogliér cagione a un giudeo.*

[2] *Qual fosse la migliore fe ?*

de la même main, ni de la même époque. La plupart paraissent être de la fin du XIIIe siècle. La soixante-treizième est vraisemblablement une des plus anciennes, à en juger par la forme générale et la simplicité du récit.

Ce même conte se retrouve dans le *Gesta Romanorum*[1]. Mais, tout en étant, dans ce recueil, identique quant au fond avec la soixante-treizième nouvelle des *Ciente Novelle antiche* et avec la troisième de la première journée du *Décaméron*, il y est entendu dans un esprit bien différent. Au lieu de conclure à l'impossibilité de discerner le véritable anneau, le rédacteur de ce conte dans le *Gesta Romanorum* est d'avis qu'il est facile de le distinguer des deux autres. A quel signe? Aux miracles qu'il opère. Et il ajoute aussitôt, que, sans la foi, la foi chrétienne bien entendu, il est impossible de plaire à Dieu : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Cette conclusion, est-il nécessaire de le faire remarquer? est directement contraire au sens général de ce conte. L'esprit dans lequel il a été conçu est facile à saisir. Sans mettre précisément les trois religions dont il parle sur la même ligne, sans prétendre en rien qu'elles soient exactement de même valeur, son auteur primitif, quel qu'il soit, a voulu indiquer qu'elles viennent également de Dieu, que

[1] Chap. 89.

leurs différents partisans sont frères, que dans chacune d'elles on peut se rendre agréable au Père commun, et qu'il n'en est aucune qui ne rappelle et ne fasse chérir son nom, sa puissance et sa bonté. L'idée essentielle qu'il s'est proposé d'imprimer dans l'esprit de ses lecteurs, est que, dans l'impossibilité de les classer, quant à leur valeur intrinsèque et absolue, il ne reste à leurs adhérents respectifs qu'à se supporter, qu'à se respecter mutuellement, bien loin de se persécuter les uns les autres. La tolérance en matière de religion est évidemment son dernier mot.

Dans le *Gesta Romanorum*, au contraire, la fausseté manifeste de deux des trois religions est catégoriquement affirmée; l'esprit de support réciproque est par là implicitement supprimé, et le point de vue philosophique du conte est remplacé dans la conclusion par le point de vue ecclésiastique vulgaire. Ainsi à un apologue destiné à recommander la tolérance, on a joint ici une conclusion qui ne va à rien moins qu'à conseiller l'intolérance.

Cette conclusion inattendue s'explique d'elle-même, si, comme on le suppose avec une grande vraisemblance, le *Gesta Romanorum* est l'œuvre de Pierre Bercheure, prieur du couvent des Bénédictins de Saint-Éloi à Paris, dans la première moitié du XIVe siècle.

C'est sous cette forme que ce conte est passé dans

le *Violier des histoires romaines* [1], qui n'est, comme on le sait, qu'une ancienne traduction française, ou, pour parler plus exactement, qu'une imitation en français du *Gesta Romanorum*.

Voici maintenant un recueil d'un bien autre genre et d'une origine certainement différente, dans lequel il se rencontre encore. Je veux parler d'un ouvrage hébreu portant pour titre : *Schevet Jehuda* [2], mot à mot, la Verge de Juda, c'est-à-dire les persécutions souffertes par les Juifs en punition de leurs infidélités. Ce livre est un recueil d'anecdotes relatives à l'histoire des Juifs ou se rapportant à quelques-uns de leurs docteurs. Dans sa forme actuelle, il est du XVe siècle ; mais il faut considérer qu'il est en grande partie une traduction hébraïque d'un recueil plus ancien, écrit par un Juif en arabe. Le passage dans lequel se trouve le conte dont nous nous occupons, appartenait à l'ouvrage original. On le sait par les propres paroles du traducteur hébreu, qui s'excuse de laisser ce

[1] Chap. 85, p. 224 et 225 de l'édit. elzévirienne de M. G. Brunet.

[2] On trouvera l'indication des anciennes éditions de cet ouvrage dans lo *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere* de G.-B. de Rossi, t. II, p. 158 et 159. Il en a paru depuis une nouvelle édition, accompagnée d'une traduction allemande, sous ce titre : *Liber schevet jehuda auctore R. Salomone Aben Verga, edit. D. M. Wiener*, Hanovre, 1856, 2 vol. in-12. — Le premier volume contient le texte hébreu, et le second la traduction allemande. C'est cette édition que je cite.

fragment inachevé, par suite de cette circonstance qu'il lui a été impossible de déchiffrer la suite du manuscrit, qui était illisible [1].

A quelle date faut-il placer le recueil primitif écrit en langue arabe?

Le traducteur hébreu, Salomon aben Verga, nous apprend qu'il trouva ce recueil à la suite d'un ouvrage de son aïeul, le rabbin Juda aben Verga, de Séville. Celui-ci avait-il composé lui-même cette collection d'anecdotes, ou l'avait-il seulement copiée sur quelque manuscrit plus ancien? C'est ce qu'on ne peut décider. Il est même impossible de déterminer exactement l'époque à laquelle il vivait, Salomon aben Verga n'indiquant pas à quel degré précis il était le descendant de Juda aben Verga. Mais il est un fait qui peut nous révéler l'âge probable du recueil primitif, écrit en arabe. On sait que les Juifs d'Espagne cessèrent de se servir de cette langue dans leurs ouvrages, vers la fin du XIIIe siècle. L'original arabe du *Schevet Jehuda* doit donc remonter au moins à cette époque, probablement plus haut, et, comme son auteur le composa d'anecdotes qui couraient, sans le moindre doute, depuis longtemps parmi ses coreligionnaires, on arrive pour l'origine du récit dont il est ici question, à une date plus reculée que celles que pourraient nous

[1] P. 127 de la traduction allemande, et p. 74 du texte hébreu.

permettre de supposer les *Ciente Novelle antiche*, et le *Gesta Romanorum*.

Dans la rédaction hébraïque de ce conte, il n'est parlé que de deux religions, la juive et la chrétienne. A part cette différence, il rappelle en tous points celui des trois anneaux; il est inspiré par le même esprit; il tend à la même conséquence. Au reste, cette différence pourrait bien être le fait du traducteur hébreu qui, vivant à une époque où l'islamisme était devenu odieux en Espagne, aurait cru bien faire de le supprimer, dans l'intérêt même de la cause qu'il plaidait. Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que, dans le *Schevet Jehuda*, cette nouvelle porte l'empreinte d'un sentiment dramatique et d'un art littéraire dont on chercherait en vain le moindre vestige dans les *Ciente Novelle antiche*, dans le *Gesta Romanorum* et dans le *Violier des histoires romaines*.

L'ouvrage de Salomon aben Verga est, selon toutes les vraisemblances, entièrement inconnu à la plus grande partie des lecteurs français. Il ne sera par conséquent pas inutile d'entrer dans quelques détails pour donner une idée de la forme que le rédacteur juif a donnée à cette nouvelle.

Un Juif, du nom d'Ephraïm ben Sancho, est appelé devant don Pedro l'Ancien [1]. Le roi veut s'é-

[1] L'écrivain juif veut sans doute désigner sous le nom de Pedro l'ancien, Pedro I d'Aragon, mort en 1104.

clairer sur le degré de confiance que mérite Nicolas de Valence qui vient de lui peindre les Juifs sous les plus noires couleurs. Dans ce but, don Pedro pose à Ephraïm cette question : « Quelle est la meilleure religion, de la juive ou de la chrétienne? » Le Juif commence par donner une réponse évasive. « Ma religion, dit-il, est la meilleure pour moi, eu égard à mon humble condition, puisque je n'étais jadis qu'un esclave en Égypte, d'où Dieu m'a fait sortir miraculeusement; mais ta religion est la meilleure pour toi, puisqu'elle est constamment triomphante. »

Le roi ne se contente pas de cette manière de juger les deux religions à un point de vue subjectif. « Je t'interroge, dit-il au Juif, sur les religions considérées en elles-mêmes, et non par rapport à leurs sectateurs. » — « Que le roi, dit alors Ephraïm, m'accorde trois jours de réflexion, et je lui donnerai, si cela lui convient, la réponse qu'il me demande. »

La condition est acceptée, et trois jours après le Juif se présente devant le roi. Mais il est dans un état de violente agitation, et il semble préoccupé de tout autre chose que de la grave et difficile question qu'il doit traiter. « Pourquoi es-tu si ému? » lui demande le roi. — « On vient de m'injurier, répond Ephraïm, sans que j'aie le moindre reproche à me faire. Il t'appartient, ô notre roi, de poursuivre cette affaire. Voici ce que c'est. Il y a un mois qu'un de

mes voisins partit. Pour consoler ses deux fils de son absence, il leur laissa deux pierres précieuses. Les deux fils sont venus me trouver et m'ont prié de leur faire connaître les propriétés de ces deux pierres et d'estimer la valeur de l'une et de l'autre.

» Je leur ai fait observer que personne ne pouvait mieux le savoir que leur père qui s'entend fort bien en pierreries et qui est très-capable d'apprécier ce qu'elles valent, soit en elles-mêmes, soit par leur taille et leur monture, puisqu'il est joaillier, et j'ai ajouté que ce qu'ils avaient de mieux à faire, pour se satisfaire sur ce point, c'était de s'adresser à lui. Là-dessus, mécontents de cette réponse, ils m'ont insulté et maltraité. »

— » Ils ont mal fait, reprit le roi; ils méritent d'être punis. »

— » Que tes oreilles, ô roi, se hâte alors de dire Ephraïm, que tes oreilles entendent ce qui vient d'échapper à ta bouche. Vois, Ésaü et Jacob sont frères aussi. Chacun d'eux a reçu une pierre précieuse, et mon Seigneur demande maintenant laquelle des deux est préférable. Que mon roi envoie un messager au Père qui est dans le ciel; c'est lui qui est le grand joaillier : il fera connaître quelle différence il y a entre les deux pierres [1]. »

[1] *Schevet Jehuda*, § 32, p. 106-108 de la traduction allemande, et p. 54 du texte hébreu.

Tel est ce conte dans le recueil hébreu. Comme je l'ai dit, il est bien évidemment le même que celui des trois anneaux. C'est le même esprit et la même manière de considérer les religions. Voilà donc une nouvelle qui, à partir de la fin du XIIIe siècle, se retrouve en France, en Italie et en Espagne, chez les Juifs aussi bien que parmi les chrétiens : le fait me paraît incontestable. Mais quelle est son origine? En quel pays, au milieu de quel groupe d'hommes a pu prendre naissance une idée aussi hardie, tellement opposée aux sentiments les plus prononcés de cette époque? Question curieuse, et qui n'est pas sans importance pour l'histoire des conceptions religieuses. Je vais essayer d'en chercher la solution.

Il serait superflu de prouver que l'idée exprimée dans ce conte et par conséquent aussi ce conte lui-même ne doivent pas leur origine à des hommes, clercs ou laïques, appartenant à l'église chrétienne du moyen âge et en partageant les croyances. Il n'y a pour eux qu'une seule religion véritable, non pas relativement, mais absolument; toutes les autres, bien loin de dériver de Dieu, de près ou de loin, ne sont à leurs yeux que de détestables résultats de la fraude, de l'erreur et du mensonge : elles n'ont pas d'autre père que Satan. Le judaïsme lui-même, dont on ne pouvait récuser la source divine, était déchu pour eux de ses antiques prérogatives et n'é-

tait plus, depuis l'avénement du christianisme, qu'une odieuse révolte contre Dieu.

Aussi quand ce conte s'égare dans les régions orthodoxes, parmi les hommes bien pensants, il n'est plus compris; on l'embellit de développements en opposition directe avec l'esprit dans lequel il est conçu; c'est sous cette forme mélangée qu'on le trouve dans le *Gesta Romanorum* et dans le *Violier des histoires romaines*. Il a passé là par les mains du clergé, et il y a perdu son sens primitif.

On ne saurait l'attribuer avec plus de vraisemblance aux opposants de toutes sortes qui, dans les pays chrétiens, s'élevèrent pendant le moyen âge, soit contre l'Église catholique en général, soit contre les prétentions de la papauté à la domination universelle. Les représentants des diverses opinions religieuses qu'on a coutume de désigner sous le nom d'hérésies, ne professaient pas, sur les religions non chrétiennes, d'autres sentiments que l'Eglise catholique. Si chacun d'eux réclamait pour son parti la liberté de conscience, il n'était nullement disposé à l'accorder aux autres chrétiens, et bien moins encore à quiconque était en dehors du christianisme.

Faudrait-il rapporter l'idée philosophique qui fait le fonds de ce conte, aux divers personnages qu'on pourrait appeler les libres penseurs du moyen âge, à quelque philosophe tel que Michel Scot, ou à quel-

que légiste tel que Pierre des Vignes? Je ne le pense pas. La répulsion que le despotisme ecclésiastique inspirait à ces hommes, leur avait rendu la religion haïssable; et il n'y a pas dans le conte des *Trois anneaux* le moindre sentiment haineux pour la religion; bien loin de là : elle y est considérée, sous quelque forme qu'elle se présente, comme un bienfait : juive, chrétienne ou musulmane, peu importe, elle est toujours un lien entre Dieu et les hommes, un souvenir que le père a laissé à ses enfants pour les consoler de son absence et le rappeler sans cesse à leur tendresse filiale. Une conception semblable n'appartient qu'à un esprit éminemment religieux. Elle n'est pas le fait d'un incrédule.

On sait d'ailleurs quel était le thème aussi bien des sceptiques que des légistes du moyen âge, touchant les religions. Ils les regardaient toutes comme des impostures imaginées dans un but de domination sacerdotale. Le petit écrit *De tribus impostoribus* n'est sans doute l'œuvre d'aucun d'eux ; mais c'est bien à ces hommes, ou du moins aux plus éminents d'entre eux, qu'on peut rapporter l'origine de l'idée qui a fini par donner naissance à ce livre [1].

Rien de semblable dans le conte des *Trois an-*

[1] *Notice bibliographique sur le Traité De tribus impostoribus*, dans *De tribus impostoribus*, Paris 1861, in-24.

neaux. Il n'y est parlé des religions qu'avec respect. Deux des anneaux y sont représentés, il est vrai, comme des contrefaçons; mais ils ressemblent si bien au véritable qu'il est difficile, impossible même à la vue de l'homme de les distinguer d'avec lui. Et puis, c'est le père lui-même, c'est-à-dire Dieu qui les a donnés à ses enfants, qui les leur a donnés comme des gages de son amour. Il n'a voulu déshériter aucun de ses trois fils. N'ayant qu'un seul anneau, il en a fait faire deux autres, afin que chacun de ses trois enfants eût sa part dans l'héritage paternel; et il les a fait faire semblables afin qu'aucun des trois ne se crût privilégié et ne prétendît à quelque supériorité sur ses frères. Ajoutez enfin que les trois anneaux, le primitif aussi bien que ceux qui n'en sont que des imitations, sont aux yeux de leurs possesseurs d'un prix inestimable et produisent le même effet, qui est de faire vivre dans leurs cœurs le souvenir et l'amour de leur père. Il y a loin de là à la conception que se fait des religions quiconque les attribue à des imposteurs.

Après ces exclusions, il ne reste qu'à se tourner vers les Juifs. Ce n'est pas qu'au moyen âge les descendants de Jacob fussent en somme plus tolérants et comprissent la religion sous un sens plus spiritualiste que les chrétiens de cette époque et que les Musulmans; mais il furent placés, en Espagne,

de la fin du xe siècle au commencement du xiie, dans des conditions religieuses uniques dans l'histoire, et telles qu'elles peuvent seules, du moins à ce qu'il me semble, expliquer l'origine du conte des *Trois anneaux* et de l'idée à laquelle il sert de cadre.

Ce moment fut, en Espagne, le triomphe de la tolérance. « Dès le xe siècle, dit M. Renan, l'arabe est la langue commune des Musulmans, des Juifs et des chrétiens. Les mariages mixtes étaient fréquents, malgré l'opposition du clergé. Les études latines et ecclésiastiques étaient tombées dans le plus complet discrédit : on vit un évêque composer des *Kasidas*, en observant toutes les délicatesses de la langue et de la mesure. Alvarez de Cordoue reproche avec force à ses compatriotes de préférer les lettres arabes aux lettres chrétiennes, d'ignorer à la fois leur religion et leur langue, et de rechercher avidement les assonances et les ornements de la rhétorique musulmane. Les Juifs acceptèrent plus volontiers encore la conquête arabe. Cette pauvre race trouva enfin un peu de repos dans son long voyage, et comme un souvenir de Jérusalem. L'Espagne était depuis longtemps pour les Juifs une seconde patrie. Dès l'an 125, sous Adrien, un grand nombre de familles, échappées au désastre de leur nation, s'y étaient réfugiées. Persécutés par les Visigoths, les Juifs accueillirent les Arabes comme des libérateurs.

La science et le goût des mêmes études achevèrent d'opérer la fusion des deux races : on vit des Juifs présider l'Académie de Cordoue. La communauté de culture intellectuelle a toujours été le meilleur moyen de fonder la tolérance [1]. »

La conception de la religion exprimée dans le conte des *Trois anneaux*, n'a pu naître certainement que dans un temps et dans un lieu où les haines religieuses étaient assoupies ; où les trois religions, la juive, la chrétienne et la musulmane, vivaient fraternellement dans une paix profonde ; où la foi, loin de peser en tyran sur les esprits, se faisait valoir librement par l'action bienfaisante qu'elle exerçait sur l'intelligence, la conscience et le cœur. Or, ce temps et ce lieu ne se rencontrent qu'en Espagne, de la fin du xe siècle au commencement du XIIe, et c'est aux Juifs plutôt qu'aux chrétiens et qu'aux Musulmans, que dut se présenter l'idée qui a inspiré ce conte.

Ils furent en effet ceux qui gagnèrent le plus à cette trêve de Dieu, et qui eurent les motifs les plus réels d'en apprécier les bienfaits. D'un autre côté, tandis qu'au milieu des circonstances qui ont été décrites, le fanatisme musulman s'adoucit et que la foi chrétienne baissa, comme le montrent les faits rapportés dans le passage de M. Renan que je viens

[1] Ernest Renan, *Averroës*, 2e édit., p. 174 et 175.

de citer, le sentiment religieux des Juifs ne souffrit aucune atteinte, et tout en continuant à tenir leur religion en grande estime, ils purent se convaincre que les deux autres religions n'étaient pas par nature des ennemies de celle qu'ils professaient eux-mêmes, et que toutes les trois, appartenant en définitive à une même famille, pouvaient vivre ensemble comme des sœurs.

Si nous considérons maintenant le conte en lui-même, nous y trouverons des indices plus ou moins marqués d'une origine juive. Et d'abord, dans toutes les rédactions diverses que nous en avons, c'est toujours un Juif qui a le beau rôle et qui défend la cause de la liberté de conscience. Si l'idée, qui y est présentée, avait pris naissance parmi les chrétiens ou parmi les musulmans, on ne s'expliquerait pas très-bien pourquoi elle aurait été mise dans la bouche d'un Juif, plutôt que dans celle de quelque philosophe arabe ou de quelque clerc renommé pour ses connaissances. Les descendants de Jacob n'avaient pas au moyen âge, du moins en France et en Italie, une telle réputation de science et de sagesse que l'on eût quelque motif spécial, parmi les chrétiens, de prendre l'un d'eux pour représentant de la droite raison. Ce choix se comprend très-aisément au contraire, si l'on admet que ce conte est l'œuvre d'un Juif. Transporté ensuite des Juifs chez des chrétiens, il conserva tous ses traits essentiels, et l'on songea

d'autant moins à substituer un autre personnage au sage Juif, que cette historiette fut transmise soit par des hommes qui n'étaient pas précisément les amis de l'Église, soit par des hommes qui n'en comprenaient ni le sens ni la portée, comme le prouve l'addition orthodoxe, dont on l'a embellie dans le *Gesta Romanorum*.

Il faut considérer, en second lieu, qu'un Juif seul pouvait alors s'aviser de regarder deux des trois religions comparées comme des imitations de la troisième. En fait, le christianisme et l'islamisme dérivent du judaïsme. Mais ni les chrétiens ni les musulmans n'auraient présenté cette filiation sous la métaphore malsonnante d'une contrefaçon. Il n'est pas dit, il est vrai, que le christianisme et l'islamisme soient les deux anneaux faits à l'imitation du véritable; mais cela est implicitement supposé; le judaïsme étant antérieur, c'est bien cette religion qu'il faut voir dans l'anneau authentique qui est le plus ancien des trois.

Il n'est question à la vérité d'un anneau véritable et de deux autres anneaux, qui en sont des contrefaçons, que dans ce que l'on peut appeler la rédaction chrétienne, c'est-à-dire dans le conte tel qu'il est rapporté dans les *Ciente Novelle antiche*, dans le *Gesta Romanorum* et dans les recueils qui en dérivent; le *Schevet Jehuda* ne parle que des deux pierres précieuses, de sorte que la rédaction,

que nous donnent des écrits appartenant à des pays chrétiens, porte bien plus l'empreinte juive que la rédaction qui est propre à un ouvrage juif. Mais rien ne nous prouve que, tel qu'il se trouve dans le *Schevet Jehuda*, il n'ait pas été altéré, comme je l'ai déjà indiqué, par le traducteur Salomon aben Verga, ni, dans le cas qu'il serait là dans sa forme primitive, qu'il n'ait pas été modifié, avant de passer des Juifs aux chrétiens, dans le sens qu'il nous présente dans les recueils français et italiens. Le champ étant ouvert ici à une foule d'hypothèses, le plus simple me paraît de s'en tenir à l'impression que produit un examen attentif de ce conte, surtout quand cette impression est en accord avec l'ensemble des conjectures les plus vraisemblables. Or, il me semble qu'on ne peut le lire avec quelque soin, sans rester persuadé que son auteur, quel qu'il soit, n'a pas dit toute sa pensée, et que, sans cette prudence qui, par suite de la persécution, était devenue pour les Juifs une seconde nature, il aurait volontiers soutenu que l'anneau authentique, le plus ancien des trois, représentait précisément celle des trois religions qui avait précédé les deux autres.

Ajoutez enfin qu'il serait difficile d'expliquer comment ce conte, s'il avait pris naissance parmi les chrétiens, se serait répandu parmi les Juifs. Il est au contraire très-aisé de comprendre comment

il put passer des Juifs aux chrétiens, les descendants de Jacob ayant été, pendant la seconde moitié du moyen âge, des espèces de courtiers littéraires et scientifiques en France et en Italie.

DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

La critique biblique est née en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle; mais son existence y a été de courte durée. Elle eut pour père un professeur de l'Académie protestante de Saumur, Louis Cappel, et un prêtre de l'Oratoire, Richard Simon. L'oppression, sous laquelle le protestantisme fut écrasé en France, priva Cappel de successeurs dans les études qu'il avait inaugurées, et les rigueurs de Bossuet à l'égard de Richard Simon détournèrent les esprits de recherches si mal récompensées. Plus tard, au milieu du XVIIIe siècle, Astruc, médecin renommé, fils d'un ministre protestant que la crainte de la persécution avait converti au catholicisme, publia un volume intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*

Il croyait sans doute le moment favorable pour reprendre les travaux de Louis Cappel et de Richard Simon. L'événement lui prouva qu'il s'était trompé. A peine eut-il fait imprimer son livre, qu'il se vit menacé, malgré sa grande réputation médicale, de perdre toute sa riche clientèle. Redoutant de plus graves conséquences, et tout aussi peu porté que son père à mériter les palmes du martyre, il se hâta d'effacer la mauvaise impression de son écrit sur la Genèse, par la publication d'un traité sur l'immatérialité de l'âme.

L'air de la France est-il devenu plus favorable à ces études? Je ne sais; mais comme, après avoir fleuri en Hollande avec Spinosa, Grotius, Leclerc, et quelques autres écrivains renommés, elles ont pris, depuis un siècle, une place considérable dans la vie intellectuelle de l'Allemagne; comme elles y sont devenues une des bases les plus solides de la théologie moderne, et qu'elles servent de modèle aux importants travaux des érudits qui s'occupent en ce moment des religions de l'antiquité, elles ne peuvent rester inconnues à quiconque veut avoir une idée vraie de la science allemande. C'est à ce titre, et sans prétendre en rien au rôle ni d'apologiste, ni de détracteur, que je vais essayer d'esquisser un tableau sommaire de la naissance, des développements, et de l'état actuel de la critique biblique en Allemagne.

I

La critique biblique aurait dû, ce semble, naître avec la Réformation. Il convenait à une forme religieuse qui prend la Bible pour seule règle de foi, de s'en rendre, au préalable, un compte sévère. Il n'en fut rien cependant. La critique historique, que les premiers protestants appliquèrent aux légendes du moyen âge, s'arrêta devant les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les réformateurs admirent, de confiance et sans plus ample informé, l'origine surnaturelle de la Bible, et la regardèrent avec tous les théologiens de leur temps, comme la parole même de Dieu, expression vague et métaphorique, dont le sens leur parut cependant suffisamment clair, et qui d'ailleurs ne tarda pas à recevoir une signification concrète. Poussés par le besoin de donner la plus grande solidité possible à l'autorité scripturaire, la seule reçue dans les Églises protestantes, et de distinguer plus nettement encore leurs croyances de celles de l'Église catholique, qui ne voyait dans la Bible que des livres écrits simplement avec l'assistance de l'Esprit-Saint, les théologiens protestants du XVIIe siècle déclarèrent positi-

vement que l'Écriture sainte était, à la lettre, et dans un sens strict, la parole de Dieu, c'est-à-dire que les prophètes et les apôtres, tous les écrivains des livres saints en général, n'avaient été que les organes passifs de l'Esprit-Saint, qui avait lui-même parlé par leurs bouches et écrit avec leurs mains. On ne s'arrêta pas dans cette voie. A la fin de ce siècle, il était généralement admis que l'Écriture sainte est pure de toute erreur, non pas seulement dans les choses religieuses, ce qui n'aurait soulevé aucune difficulté, mais en toutes choses sans exception : en astronomie, en géographie, en histoire, en grammaire. Il fallait donc croire, sous peine d'être hétérodoxe et impie, que le véritable système du monde est enseigné dans la Bible, que les étymologies philologiques qu'on y trouve sont d'une parfaite exactitude, et qu'on n'y rencontre ni solécisme, ni barbarisme, ni aucune autre faute grammaticale. Tel était l'enseignement que les Calov et les Quenstedt donnaient à la fin du XVII[e] siècle dans les universités allemandes. Il se trouva même, en 1714, un supérintendant-général de Gotha qui, dans une dissertation, eut la fantaisie de rechercher si la sainte Écriture n'était pas Dieu lui-même. A cette théorie de la Bible, imaginée *à priori*, et en dehors de tout examen sérieux des livres qui la composent, se rattachait une théologie qui s'agitait comme elle dans un

monde de convention, sans tenir aucun compte des données de la raison et des faits de la conscience, amas de subtilités scolastiques, espèce d'algèbre métaphysique, au moyen de laquelle on jouait avec des mots qui n'avaient aucun rapport avec la vie réelle de l'esprit.

Il était impossible que la conscience et la raison ne finissent pas par protester contre cette théologie aride et abstruse. Mais comme un excès appelle toujours l'excès contraire, on répondit aux exagérations de cette fausse science religieuse par l'exagération opposée, l'incrédulité, quand il eût suffi de la rappeler au sentiment de la réalité morale, et à l'examen même des livres bibliques, sur lesquels elle avait la prétention de se fonder. Mais elle se donnait pour l'expression pure et complète du christianisme; la philosophie la prit au mot, et, sans s'inquiéter de contrôler son assertion, elle conclut de la fausseté de cette théologie à celle de la religion chrétienne en général. Telle fut l'origine de cette philosophie incrédule, que les théologiens allemands ont voulu flétrir du nom de naturalisme, sans s'avouer qu'ils en avaient eux-mêmes provoqué l'explosion. Reimarus, l'un des écrivains les plus honorables du XVIII[e] siècle, peut en être regardé comme le plus habile représentant. Les écrits dans lesquels il combat avec le plus de force et d'éclat la réalité des récits des écrivains sacrés, et

la possibilité d'une révélation surnaturelle, ne furent, il est vrai, publiés qu'après sa mort [1]; mais les idées qu'il y développe se trouvent assez clairement présentées dans plusieurs autres de ses ouvrages; il les avait enseignées ouvertement; elles étaient propagées d'ailleurs en Allemagne par une foule d'écrivains; un d'entre eux, Edelmann, les popularisa dans une série de publications [2], où il traitait de vaine superstition toute espèce de religion positive.

La répulsion que, dans la première moitié du XVIIIe siècle, la théologie luthérienne inspira aux philosophes et, en général, aux hommes éclairés, fut partagée par un certain nombre de jeunes théologiens dont la droite raison ne put se plier à l'aride métaphysique des Quenstedt, des Baier, des Hollaz. Mais loin de confondre le christianisme avec les conceptions ecclésiastiques de leur temps, ils l'en séparèrent avec soin, et, rejetant les interprétations surannées sous lesquelles on le défigurait, ils reprirent à neuf l'étude de la Bible, dans le dessein de rendre aux enseignements de Jésus-Christ leur caractère simple et noble et leur véritable sens. Et comme le dégoût de la théologie scolastique des universités avait poussé ces esprits d'élite à chercher

[1] Par Lessing en 1774, sous le titre de *Fragments de Wolfenbuttel.*

[2] *Vérités innocentes*, 15 numéros de 1735-1743.

un aliment à leur activité dans des travaux d'histoire et de philologie, ils se trouvaient en possession des deux instruments les plus nécessaires à la critique biblique.

La réaction orthodoxe qui sévit en Allemagne depuis quelques années voudrait en vain représenter les Ernesti et les Semler comme des demi-croyants, perdant le christianisme par de dangereuses concessions à la philosophie. A ces déclamations dictées par l'esprit de parti, l'histoire donne le plus éclatant démenti. Ce n'est pas la vieille théologie du XVIIe siècle qui eût vaincu l'incrédulité; elle l'avait elle-même fait naître. Des besoins nouveaux de l'esprit, une culture plus développée, un sentiment plus délicat, sinon plus vif, des choses spirituelles, tout réclamait une conception moins vulgaire du christianisme. Les hommes les plus intelligents parmi les théologiens en sentaient plus fortement encore la nécessité, et ce fut d'abord pour répondre aux exigences de leur propre conscience qu'ils se livrèrent avec ardeur à l'étude des livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais ils se proposaient en même temps d'atteindre un autre but : ils espéraient désarmer l'incrédulité qui menaçait d'envahir la société à tous ses degrés, en montrant aux libres penseurs qu'ils se faisaient illusion sur le christianisme, et que leurs coups portaient, non sur les enseignements de

Jésus-Christ et des apôtres, mais sur des théories dogmatiques et ecclésiastiques qui en étaient fort différentes. Ils voulaient leur prouver, ils voulaient se prouver à eux-mêmes que la religion chrétienne, telle qu'elle résulte des Écritures bien entendues, n'est pas aussi opposée qu'on pouvait le croire, sur les affirmations trompeuses du vieux luthéranisme, à la raison et aux principes philosophiques, et qu'il y avait plus d'un point de contact, plus d'un moyen de s'entendre, entre la philosophie et le christianisme véritable. Comme les Juifs du temps de Néhémie, d'une main ils tenaient l'épée, et de l'autre ils relevaient les murs du sanctuaire. Tout en cherchant dans les livres saints plus savamment étudiés une foi plus pure et plus raisonnable, ils en appelaient d'une philosophie mal informée à une philosophie mieux informée. Tel était le double but des théologiens qui doivent être regardés comme les pères de la critique biblique en Allemagne. Il s'agissait pour eux de reviser les doctrines chrétiennes, non point en les jugeant uniquement au point de vue de la raison, comme le faisaient les philosophes, mais en les ramenant, avant tout, aux enseignements bibliques. C'était donc dans la Bible qu'il fallait les chercher, en laissant entièrement de côté les confessions de foi et tous les autres documents ecclésiastiques; et, pour réussir dans ce travail, il convenait d'abord de soumettre à un examen

critique la Bible elle-même, non pas seulement pour savoir ce qu'elle est et ce qu'elle vaut comme autorité religieuse, mais encore pour trouver dans une connaissance, aussi parfaite que possible, de sa nature, de son histoire, de son langage, des indications précises sur la meilleure manière de la comprendre et de l'expliquer.

II

Ernesti, le premier, arracha la Bible du cadre fantastique et conventionnel dans lequel on l'avait placée. Avides de mystères et aveugles pour tout ce qui est simple et naturel, la plupart des théologiens protestants du XVIIe siècle, suivant au reste les traces de la science théologique du moyen âge, avaient admis en principe que chaque passage de la Bible est susceptible de plusieurs sens[1]. Comment en effet un livre inspiré par Dieu lui-même pourrait-il avoir la simplicité d'un livre composé par un

[1] On avait depuis longtemps indiqué les quatre principaux modes d'interprétation dans ces deux mauvais vers:

Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas; quid speres anagogia.

homme? Un théologien réformé, Cocceius, avait poussé la folie jusqu'à soutenir que chaque phrase, que chaque expression peuvent avoir tous les sens dont elles sont susceptibles. Ces singulières théories étaient dictées sans doute par un respect véritable pour la parole de Dieu; mais ce respect était fort mal entendu, et n'allait en réalité à rien moins qu'à faire de la Bible un recueil de jeux de mots, et — pourquoi ne pas appeler la chose de son nom? — une suite non interrompue de calembours. On peut croire, il est vrai, d'un autre côté, que l'esprit humain, qui aspire toujours à sauver sa liberté et à en conserver quelque usage, même sous les plus dures entraves, avait trouvé son compte à cette multiplicité d'interprétations, qui lui permettait jusqu'à un certain point d'alléger le joug des croyances imposées par les confessions de foi. Mais il était difficile de ne pas abuser d'une méthode d'interprétation qui offrait de si grandes séductions à l'imagination, et qui lui ouvrait une carrière infinie. Aussi, quoique les réformateurs eussent soigneusement recommandé de s'attacher avant tout au sens littéral, on lui préféra bientôt les sens allégoriques, anagogiques, typiques, moraux, etc., et la Bible, comme une cire molle, se prêta à tous les caprices des théologiens [1].

[1] C'est ce qu'un théologien bâlois de la première moitié du

Humaniste distingué, habitué à vivre dans le commerce des écrivains de l'antiquité classique, étranger aux jeux d'esprit par lesquels les théologiens savaient trouver dans tout texte donné l'idée qui leur convenait, Ernesti enseigna, dans son *Interpres Novi Testamenti* (1761), que les saintes Écritures ne peuvent pas être interprétées d'après d'autres principes que ceux qu'on applique à tous les autres ouvrages. Le bon sens et la grammaire, tels sont les guides de l'exégète; c'est à eux qu'Ernesti renvoya les théologiens.

A ce principe, Semler en ajouta un second qui le compléta. Il fit remarquer que l'interprète d'un écrivain ancien doit non-seulement connaître la langue dont cet écrivain s'est servi, mais encore les circonstances au milieu desquelles il a vécu, circonstances qui ont nécessairement exercé une influence sur sa manière de parler, et même sur sa manière de penser. Un écrivain, quel qu'il soit, tient à son temps et à son pays par un certain fonds commun d'idées, par les figures de langage et une forme générale de style, par les allusions qu'il fait nécessairement à ce qui l'environne, en un mot, par une foule de traits qui distinguent en propre

dix-huitième siècle, Werenfels, a exprimé dans ce spirituel distique :

Hic liber est in quo quærit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

ce temps et ce pays. Ce sont là des faits dont l'interprète doit tenir compte. Les auteurs sacrés ne font pas exception à la règle commune. Écrivains populaires, appartenant à une contrée, à un peuple, à une civilisation qui diffèrent sous tant de rapports des temps et des nations modernes de l'Occident, ils ont laissé des ouvrages fortement empreints, certainement dans la forme, et jusqu'à un certain point dans le fond, du génie oriental, de l'esprit juif, des caractères de l'antiquité. Si l'interprète traite leurs paroles comme si elles étaient des aphorismes universels, impersonnels, n'appartenant à aucun temps et n'ayant point de patrie, dans quel océan d'erreurs ne va-t-il pas se jeter!

Tels sont les principes d'interprétation que recommandèrent Ernesti et Semler. Ils ont été depuis à peu près universellement acceptés, et ils forment la base de ce qu'on a appelé l'interprétation grammaticale historique. Leur conséquence la plus directe fut de ramener l'exégèse biblique de l'arbitraire et des vaines suppositions au sentiment de la réalité.

Mais il ne suffisait pas d'indiquer de bonnes règles d'interprétation, il fallait en même temps débarrasser la théologie des idées *à priori* que l'on se faisait de la Bible, et lui en donner de plus conformes à l'histoire : travail long et difficile, qui devait naturellement rencontrer une vive opposi-

tion, et qu'un homme, qu'une génération ne pouvaient pas se promettre d'accomplir. Semler entra résolûment, avec toute la hardiesse qu'inspire l'amour de la vérité, dans ce champ dont Cappel, Richard Simon et Leclerc avaient à peine mesuré l'étendue. Il le parcourut en tous sens, renversant sans le moindre ménagement les conceptions théopneustiques les plus accréditées des anciens théologiens. Ses solutions ne sont pas toutes heureuses, il s'en faut de beaucoup; mais il est rare qu'il ne saisisse pas le problème, et qu'il ne mette pas le doigt sur la véritable difficulté. Il lui manquait certainement cette élévation de pensées, cette vivacité d'imagination, ce sentiment poétique et cette profonde connaissance de l'antiquité qui peuvent seuls, par leur réunion, transporter le critique au milieu des âges reculés, et l'identifier, pour ainsi dire, avec la vie, les conceptions, le langage, les idées d'époques si différentes des temps modernes; mais il avait un rare bon sens, un tact historique assez développé, une érudition étendue; et ces qualités lui suffirent, sinon pour élever un édifice durable, du moins pour déblayer le terrain. Sa critique n'arriva guère qu'à des résultats négatifs, mais il était impossible qu'il en fût autrement; et longtemps encore après lui, on a plutôt trouvé ce que ne sont pas les livres bibliques, qu'indiqué ce qu'ils sont réellement.

Ce qui frappa le plus Semler dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce furent tous les traits qui semblent contredire directement l'opinion ecclésiastique de l'inspiration littérale de ces livres. Le Pentateuque, dont il reconnaît que le fond est de Moïse, fait si souvent mention de faits postérieurs de beaucoup à ce législateur, et trop insignifiants pour qu'on puisse les prendre pour des prophéties, comme le faisaient les anciens théologiens, qu'on ne peut se refuser à y voir de très-nombreuses interpolations, et qu'il devient difficile de bien distinguer ce qui est positivement authentique de ce qui ne l'est pas. Rien n'est plus incertain que la date et que l'auteur de chacun des livres historiques. Il n'en est aucun qui ne contienne des faits ou des allusions postérieures à l'époque qu'on assigne à sa rédaction. Ils n'offrent d'ailleurs presque rien de relatif aux choses religieuses; l'on n'y trouve aucun enseignement qui s'applique à la doctrine; tous portent l'empreinte de l'esprit juif, et ce n'est que par un effet de l'habitude que les chrétiens peuvent trouver à leur lecture quelque édification. Les livres des prophètes sont des recueils de discours publics, recueils dans lesquels on n'a pas observé l'ordre historique, et ce défaut d'ordre rend leur intelligence fort incertaine, ou du moins fort difficile. Ces prophètes ont été sans doute des hommes de Dieu; mais ils étaient instruits dans des

écoles où des exercices bien conduits les formaient à la poésie, à l'éloquence et aux idées élevées qui les distinguent. Les livres poétiques n'offrent rien de plus certain. On ignore et la date et l'auteur du livre de Job; l'Ecclésiaste est d'une époque relativement peu reculée; les Proverbes et les Psaumes sont des recueils de pièces diverses, provenant de temps et d'auteurs fort différents.

Les livres du Nouveau Testament ont un intérêt bien autrement considérable pour les chrétiens. Malheureusement les ténèbres les plus épaisses couvrent les premiers temps de notre ère, et il est presque impossible de suivre au sein de cette obscurité la formation de la première littérature chrétienne. Tout ce qu'on peut savoir avec quelque certitude se réduit aux faits suivants : il est incontestable que les premiers partisans du christianisme avaient répandu en une foule de lieux la connaissance de la vie et des enseignements de Jésus-Christ avant qu'on sentît le besoin de les mettre par écrit; il ne l'est pas moins que chacun de ceux qui écrivirent l'histoire du fondateur de la religion chrétienne le fit à sa manière, sous le coup de ses propres impressions, et selon qu'il avait compris la parole du maître. Ces livres n'eurent d'abord aucune autorité; chaque chrétien en pensait ce qu'il voulait, et chaque association chrétienne lisait dans ses assemblées ceux qui lui semblaient

les plus propres à son instruction et à son édification. Plus tard, quand le christianisme eut pris, avec un développement considérable, une organisation arrêtée, il devint nécessaire de mettre fin à cette anarchie, et de décider quels seraient les livres qui serviraient désormais au culte et à l'enseignement. Après de longues discussions sur ce sujet, à la fin du quatrième siècle, le canon se trouva fixé; plusieurs des écrits qui avaient servi à l'édification publique dans certains pays, par exemple le *Pasteur* d'Hermas, la *Prédication de saint Pierre*, en furent exclus; d'autres, inconnus jusqu'alors à plusieurs églises ou fortement contestés, tels que la seconde *Épître de saint Pierre* et l'*Apocalypse*, y furent admis.

Tels étaient les faits principaux que Semler relevait dans l'histoire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; il en tirait cette conséquence, que les théologiens modernes n'avaient pas moins de droit que les anciens Juifs et les docteurs chrétiens des quatre premiers siècles de l'Église, à décider de la canonicité de ces livres, et, se donnant à lui-même cette liberté, il montra que la seconde Épître de saint Pierre, les onze premiers versets du chapitre huit et le chapitre vingt et unième de l'Évanglle de saint Jean, le verset septième du chapitre cinquième de la première Épître de saint Jean, etc., ne peuvent être regardés

ni comme authentiques ni comme canoniques.

Après avoir exposé avec quelques détails ce qu'a été la critique biblique à ses premiers pas, je me bornerai à indiquer rapidement les faits les plus saillants qui se sont produits jusqu'à nos jours dans cet ordre d'études.

Un contemporain de Semler, J. D. Michaélis, publia, en 1750, une « Introduction aux livres sacrés du Nouveau Testament. » Depuis cette époque, le terme d'Introduction est devenu classique, et le cadre que le professeur de Gœttingue donna à son livre est resté celui de tous les ouvrages dans lesquels on présente une vue d'ensemble sur l'histoire des livres saints. L'ouvrage de Michaélis n'offrait au début rien de fort remarquable ; mais il s'améliora singulièrement dans les éditions suivantes, et la dernière, qui est de 1787, ne ressemble presque plus en rien à la première. Une traduction anglaise du docteur Marsh, avec des notes, a été mise en français par M. Chenevière ; elle peut donner à ceux de nos compatriotes qui ne peuvent pas lire cet ouvrage dans sa langue originale, une idée de ce qu'était la critique biblique en Allemagne, il y a soixante ans.

Un homme plus versé que Michaélis dans la connaissance des langues et des antiquités orientales, doué d'une plus grande souplesse d'esprit et d'une imagination plus vive et plus féconde, Eichhorn, pu-

blia (1780-83) sur l'Ancien Testament un ouvrage analogue à celui du professeur de Gœttingue sur le Nouveau. Bien différent des théologiens luthériens du commencement du dix-huitième siècle, qui ne voyaient dans les livres saints qu'un recueil de déclarations dogmatiques, d'enseignements dialectiques, d'aphorismes sans âge, sans patrie, sans individualité, valables pour tous les temps et pour tous les lieux, textes arides et inanimés de dissertations scolastiques, Eichhorn se plaît à signaler dans l'Ancien Testament le poétique tableau d'une civilisation antique, l'expression originale du génie hébraïque, la vie d'un peuple oriental se manifestant dans ses lois, dans ses traditions et dans ses chants. Ce sentiment à la fois historique et esthétique anime sa traduction des Prophètes.

A la même époque, Herder publia son ouvrage sur la poésie hébraïque (1782). Il en décrivit l'origine et les phases diverses, il fit ressortir les caractères qui la distinguent soit dans les conceptions, soit dans les images et les mythes qui lui sont propres ; il la compara avec les productions poétiques des autres peuples, principalement avec celles des autres nations orientales, et il rendit la vie et le mouvement à ces magnifiques chants lyriques et prophétiques de l'Ancien Testament, dans lesquels l'épaisse métaphysique des théologiens n'avait encore trouvé que des textes de discussion sur le

péché originel et la Trinité, et dont elle avait métamorphosé les auteurs inspirés en rabbins subtils et retors. Ainsi le sentiment de la réalité historique vint, grâce aux travaux de la critique, remplacer les abstractions de convention de l'ancienne théologie, dans l'étude des documents bibliques.

Eichhorn et Michaélis trouvèrent de nombreux émules. Les dernières années du xviiie siècle et les premières du xixe ont produit une foule d'Introductions à l'Ancien et au Nouveau Testament. Ce serait se perdre dans des détails sans fin que de vouloir en apprécier les mérites ; je ne puis m'arrêter qu'à ce qui a jeté dans la science une idée utile et féconde.

Depuis longtemps on avait été frappé du grand nombre de passages littéralement identiques qui se trouvent, quoique parfois différemment ordonnés, dans les trois premiers Évangiles. Les critiques admettaient que Matthieu, Marc et Luc n'avaient pas écrit indépendamment les uns des autres. Mais lequel des trois avait servi de modèle ? Toutes les combinaisons avaient été essayées sans grand succès, quand Eichhorn, dans une Introduction au Nouveau Testament, qu'il publia en 1804, proposa l'hypothèse d'un Évangile primitif, écrit en araméen, qui aurait servi de thème commun à Matthieu, à Marc et à Luc [1]. Cette opinion n'enlevait pas toutes les

[1] Eichhorn avait déjà dit un mot de cette hypothèse dans sa

difficultés, mais elle en faisait disparaître un grand nombre. Discutée vivement, elle a reçu depuis diverses modifications, parmi lesquelles je citerai seulement, comme les plus importantes, celle de Gieseler, qui croit plus probable que les trois premiers évangélistes ont suivi une tradition orale primitive sur la vie et les enseignements de Jésus-Christ, et celle de Schleiermacher, qui admet plusieurs documents écrits antérieurement aux trois premiers Évangiles et auxquels Matthieu, Marc et Luc auraient emprunté divers passages. Cette dernière hypothèse a le mérite, à mon avis, de s'accorder avec le prologue de l'Évangile de Luc, d'être plus conforme que les autres à la marche naturelle des faits, et enfin d'expliquer les difficultés qui restent insolubles dans tout autre système.

Le quatrième Évangile ne fut pas l'objet de recherches moins profondes. Depuis longtemps on avait remarqué qu'il diffère des trois autres Évangiles, non pas seulement par les faits qu'il raconte, mais encore et surtout par sa tendance et son esprit. Les anciens docteurs de l'Église lui avaient déjà donné l'épithète de pneumatique, pour désigner le caractère élevé, idéal, et en quelque sorte spéculatif, qui lui est propre. On trouvait entre cet Évangile et les trois premiers un rapport analogue à

Bibliothèque générale de la littérature biblique, t. v, p. 764 et suivantes.

celui qui existe entre Platon et Xénophon, et l'on se plaisait à répéter que, semblables à ce dernier écrivain, qui n'avait compris qu'imparfaitement la doctrine de Socrate, et avait présenté l'image pour ainsi dire extérieure de cette grande personnalité, Matthieu, Marc et Luc n'avaient fait connaître que le Christ terrestre, tandis que, comme Platon, qui avait pénétré profondément dans le génie de son maître, Jean avait transmis à la postérité le côté idéal, spirituel, divin, du Sauveur des hommes. Ce double rapprochement pouvait avoir quelque chose de séduisant, mais il ne suffisait pas pour résoudre le problème. Le langage de ce quatrième Évangile, si souvent analogue à celui des gnostiques, et la date reculée que la tradition assigne à sa composition, soulevaient des doutes sur son authenticité. Bretschneider, dans un écrit qu'il publia en 1820 [1], les présenta dans toute leur force. Il fit remarquer que les discours de Jésus-Christ, tels que les donne l'Évangile de saint Jean, n'ont pas la simplicité de ceux qui sont rapportés dans les synoptiques, et qu'ils affectent les habitudes de l'école. Son langage y est empreint d'une couleur mystique, opposée à la tendance pratique de son enseignement dans les trois autres Évangiles. Il règne dans l'écrit de saint Jean un dessein évident de faire l'apologie de la

[1] *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis apostoli indole et origine :* tel est le titre de cet ouvrage.

personne et de l'œuvre de Jésus-Christ; on le prendrait moins pour une histoire que pour un traité polémique. Enfin ce n'est pas certainement aux Juifs de la Palestine, ses contemporains, que s'adressent les paroles qu'on met ici dans la bouche du Sauveur; elles supposent des auditeurs ayant d'autres habitudes et d'autres idées, et fort semblables aux hommes de l'âge qui suivit les temps apostoliques. Bretschneider concluait de ces faits que cet Évangile ne pouvait avoir pour auteur ni l'apôtre dont il porte le nom, ni même un Juif devenu chrétien, et il lui semblait qu'une foule de traits trahissaient un chrétien sorti du paganisme, qui, vers le milieu du second siècle, se serait proposé de rédiger un Évangile propre à fermer la bouche aux contradicteurs gnostiques des enseignements chrétiens.

Cette hypothèse souleva d'ardentes discussions. Après les avoir suivies sans y prendre part lui-même, Bretschneider déclara que les arguments qu'on avait opposés à ses doutes lui paraissaient une démonstration suffisante de l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Mais il s'est trouvé des théologiens moins faciles, et la discussion, rallumée sur ce point, comme d'ailleurs sur tous les autres, a pris de nos jours une autre direction.

La critique biblique est entrée depuis quelques années dans une phase nouvelle. Qu'on me permette, avant d'en exposer les principaux travaux, quel-

ques considérations destinées à en faire connaître l'esprit et la marche. Jusqu'à présent, nous l'avons vue, sauf quelques brillantes exceptions, surtout occupée de prouver que tel passage n'est pas authentique et que tel autre a été remanié; que tel livre n'est pas de l'auteur dont il porte le nom, et que tel autre est plus récent que ne l'assure la tradition. Ce n'est pas à dire cependant qu'elle ait été purement négative, comme on le lui a souvent reproché. L'essai de Bretschneider sur l'Évangile de saint Jean, l'hypothèse d'un Évangile primitif, et les vues si vraies d'Eichhorn sur les poëtes et les prophètes hébreux, d'autres travaux de détail que j'ai été obligé de passer sous silence, sont certainement de nature à nous faire pénétrer dans la vie même des enfants d'Israël et dans le mouvement historique des premiers temps de l'Église chrétienne. Il n'en est pas moins vrai, cependant, qu'en général, jusqu'à ce moment, la critique biblique avait été plus négative que positive. Mais il ne pouvait pas en être autrement. Il fallait avant tout détruire les fausses idées que les anciens théologiens se faisaient des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et on ne pouvait y réussir qu'en mettant en lumière les altérations et les vicissitudes de toutes sortes que ces livres avaient subies. On peut regarder aujourd'hui cette œuvre comme accomplie. Les résultats généraux de la critique sont maintenant universellement admis; il

n'est pas un théologien, pour si orthodoxe qu'il veuille se dire, qui soutienne, par exemple, que le Pentateuque, dans sa forme actuelle, est de la main de Moïse, ou que le passage des trois témoins, dans la première Épître de saint Jean, est authentique.

Une œuvre bién autrement délicate et difficile reste à accomplir : il s'agit de reconstruire l'histoire positive et réelle des écrits bibliques. La critique biblique m'a démontré que le Pentateuque, tel que nous le possédons, n'est pas l'œuvre de Moïse ; il faut qu'elle m'apprenne encore quand, comment, par qui et dans quel but il a reçu sa forme définitive.

Elle a bien soulevé en moi des doutes sur l'authenticité de quelques Épîtres de saint Paul, sur celles des Épîtres pastorales entre autres ; il faut qu'elle m'explique quelle est leur origine, puisqu'elles ne sont pas de l'apôtre des Gentils, comme le supposait l'opinion commune, et par quel concours de circonstances elles lui ont été attribuées. Les arguments qu'elle a fait valoir contre l'authenticité et la canonicité de la seconde Épître de saint Pierre, ne manquent pas de valeur ; mais il est nécessaire qu'elle fasse un pas de plus, et qu'elle prouve, l'histoire à la main, quelle est l'origine de cette Épître, dans quel dessein elle a été écrite, et pour quelles raisons on l'a mise sous le nom de saint Pierre, plutôt que sous celui de tout autre apôtre. Telle est la tâche qui lui est imposée. Elle a détruit

une tradition erronée en beaucoup de points ; il faut qu'elle la remplace par le tableau réellement historique de la formation de la littérature sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La critique biblique est entrée résolûment dans cette voie hérissée de difficultés. Qu'elle y ait déjà recueilli des résultats entièrement satisfaisants, c'est ce que je n'oserais dire en vérité. Mais je ne suis ici que rapporteur, et je vais faire connaître les premiers essais un peu suivis qui ont été faits dans cette nouvelle direction.

Il faut placer comme terme moyen entre la phase ancienne de la critique et la phase actuelle un des plus éminents théologiens des temps modernes : je veux parler de De Wette. Il a, si je puis ainsi dire, donné sa dernière expression à la critique des Semler et des Eichhorn, et ouvert la voie à celle des Ewald et des Baur. S'il a fait ressortir plus nettement qu'on ne l'avait fait encore les erreurs de la tradition sur les livres saints, il a d'un autre côté tenté plus d'une fois d'expliquer la formation réelle de plusieurs de ces livres. Dans tous les cas et jusqu'à nouvel ordre, ses deux introductions à l'Ancien et au Nouveau Testament peuvent être considérées comme les ouvrages les plus utiles à consulter dans toutes les questions de critique biblique.

III

C'est dans les écrits de M. Ewald qu'il faut aller chercher un ensemble de vues critiques sur la formation de la littérature sacrée de l'ancienne alliance. Je ne puis en tracer qu'une esquisse sommaire ; mais elle suffira, je l'espère, pour donner une idée de l'esprit et de la richesse des travaux bibliques de ce savant orientaliste.

Il n'est peut-être aucun peuple de l'antiquité chez lequel on ait autant écrit que chez les Hébreux. C'est un fait dont la Bible elle-même nous rend témoignage ; elle parle fréquemment d'ouvrages qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, de recueils de poésies, de chroniques, de livres d'histoire naturelle, etc. On sait d'ailleurs que chez aucune autre nation la poésie lyrique n'a inspiré plus de poëtes. Par suite de l'organisation particulière de ce peuple, une influence considérable et une large place étaient laissées à la parole dans la vie publique ; toutes ses affaires religieuses, morales et politiques étaient dirigées souvent, et dans tous les

cas toujours discutées par les prophètes, qui avaient pour mission de rappeler sans cesse à la foule les lois de l'Éternel. D'ordinaire, quand ils avaient fait entendre au peuple leurs exhortations, ils les mettaient par écrit. Enfin, depuis le règne de David, des historiographes de cour étaient chargés de tenir un journal des principaux événements. Toutes ces circonstances entretenaient parmi les enfants de Jacob l'habitude d'écrire, et l'on ne saurait s'étonner qu'un grand nombre de livres ait existé parmi eux.

Il ne nous reste cependant que peu d'écrits de l'antique Israël. Quelques-uns ne sont, de leur propre aveu, que des extraits d'ouvrages plus étendus ; d'autres se présentent avec le caractère de compilations ; d'autres encore sont des anthologies poétiques, recueil de chants appartenant à presque toutes les époques de l'histoire de ce peuple. Tout semble s'accorder pour nous faire voir dans les livres de l'Ancien Testament des remaniements abrégés, pour le plus grand nombre, de la riche littérature hébraïque. Ce fait ouvre à la fois un vaste champ à la critique, et lui donne, pour ainsi dire, le fil conducteur qui doit la guider.

On ne peut douter que le Pentateuque et le livre de Josué ne renferment en général les plus antiques documents écrits de la nation hébraïque. Mais, d'un autre côté, il est incontestable que ces livres ne remontent pas, dans leur forme actuelle, à l'antiquité

reculée qu'on leur attribue. Les quatre premières parties du Pentateuque et le livre de Josué ont été formés de fragments divers et de traditions antiques, réunis successivement par divers écrivains. Ils ne sont pas sortis d'une seule main; remaniés à plusieurs reprises, ils portent la trace des âges différents de ceux qui les ont retravaillés. La savante et subtile analyse de M. Ewald a cru pouvoir distinguer ces empreintes et constater par elles cinq rédactions différentes et successives, que ces livres auraient eu à traverser pour revêtir leur forme définitive.

Le Deutéronome ne remonte pas au delà du VII[e] siècle avant l'ère chrétienne. L'esprit beaucoup moins antique sous lequel la loi mosaïque y est présentée, le ton oratoire du livre, si différent de celui des autres parties du Pentateuque, le titre d'homme de Dieu sous lequel Moïse est désigné ici pour la première fois, et qui appartient à une époque éloignée de celle à laquelle vécut ce législateur, enfin une foule d'autres traits de détail supposent une existence déjà longue de la nation hébraïque, et des temps bien différents de ceux qui virent les Hébreux s'établir dans la terre sainte. Ce livre serait, d'après M. Ewald, l'œuvre d'un pieux enfant de Jacob, qui, après la ruine du royaume d'Israël, et au moment où celui de Juda était lui-même, après la mort d'Ézéchias, menacé d'une dissolution

prochaine, aurait essayé de relever l'autorité de la loi, unique salut du peuple, et l'aurait présentée à cet effet, dans ce qu'elle avait encore d'applicable, sous la forme d'un discours imité de ceux des prophètes, et mis dans la bouche du législateur lui-même [1].

Les livres qui contiennent l'histoire des rois ont été aussi le résultat de plusieurs rédactions successives ; mais les choses se sont passées différemment que pour les quatre premiers livres du Pentateuque et celui de Josué. Les premiers documents mis en œuvre furent sans aucun doute les journaux des historiographes. A ces actes officiels on joignit des traditions dans lesquelles la poésie populaire avait conservé le souvenir des grands événements nationaux. Il est probable que ce fut le règne glorieux de David qui le premier attira l'attention de quelque pieux Israélite ; il dut trouver des imitateurs ; et d'autres encore entreprirent d'ajouter à ces premiers récits la narration des règnes des descendants du grand roi. Quoi qu'il en soit, il y eut certainement, à différentes reprises, des écrivains qui essayèrent de composer des tableaux plus ou moins complets de l'histoire de leur nation. De ces écrivains, les uns se proposèrent uniquement de tracer un simple récit des événements antérieurs, une espèce de chro

[1] Les chapitres XXXII et XXXIII seraient d'une autre main et auraient été écrits sous le règne de Josias.

nique nationale ; tandis que d'autres, se plaçant au point de vue particulier des prophètes, présentèrent l'histoire du passé dans ses rapports avec la théocratie, et donnèrent à leurs compositions une couleur religieuse plus prononcée. Les œuvres des uns et des autres ont péri ; mais les livres de Samuel et des Rois ont été composés de fragments empruntés tantôt aux uns, tantôt aux autres. M. Ewald croit encore pouvoir distinguer ces fragments d'origines diverses, et restituer chacun d'eux à la catégorie à laquelle il appartient. Sans mettre en suspicion l'habileté et la sûreté de sa critique, on peut difficilement admettre qu'il soit possible, à plus de deux mille ans de distance, d'atteindre à ce degré de précision, et l'on peut bien, ce me semble, se contenter du résultat général, que ces livres sont le produit de remaniements, peut-être plusieurs fois répétés, de compositions antérieures. D'après les observations de M. Ewald, l'ensemble de ces rédactions aurait commencé peu après Salomon, peut-être sous le règne d'Asa, et se serait terminé dans la seconde moitié de l'exil de Babylone.

Les Chroniques et les livres de Néhémie et d'Esdras ont été composés, les premiers sur des documents analogues à ceux qui ont servi aux premières rédactions des livres précédents, et les deux derniers sur des mémoires et des pièces conservées peut-être dans le temple. Le rédacteur de ces quatre

livres, ou du moins celui des Chroniques, ne peut avoir été qu'un lévite; il se trahit aux nombreux détails qu'il aime à donner sur le culte, et principalement sur la partie qui rentrait dans les attributions spéciales de cette classe de prêtres, quand il est fort sobre sur d'autres sujets plus importants. Les livres de Néhémie et d'Esdras ont reçu la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, à peu près vers l'époque de la mort d'Alexandre de Macédoine. Des rapprochements ingénieux de divers passages de ces écrits mettent ces faits au-dessus de toute contestation.

Les livres poétiques et les livres prophétiques de l'Ancien Testament, pour lesquels l'admiration de M. Ewald va jusqu'à l'enthousiasme, sont, à peu d'exceptions près, des anthologies et des recueils de pièces choisies. Dans les cent cinquante chants qui composent le livre des Psaumes, il en est de toutes les époques, depuis Moïse jusqu'aux temps qui suivirent le retour de la captivité de Babylone. Ceux qui portent le plus visiblement l'empreinte d'une poésie élevée appartiennent en général aux âges reculés et aux siècles de David et de Salomon, époque la plus brillante de la langue et de la littérature hébraïques. La décadence se fait sentir dans ceux qui sont postérieurs à l'exil; ils ne présentent, un petit nombre excepté, que des idées communes et des imitations des anciennes poésies; l'inspira-

tion qui fait défaut, y est remplacée par la difficulté vaincue et par des formes arbitraires et sans valeur; tels sont les psaumes alphabétiques, dont les premiers mots de chaque vers reproduisent la suite de l'alphabet. Le recueil actuel des cent cinquante psaumes est de beaucoup postérieur au retour de l'exil; mais on n'avait pas attendu jusque-là pour réunir les poésies de différents auteurs. Salomon fit probablement recueillir celles de son père, et peut-être est-ce ce recueil qui est désigné dans Josué et dans le second livre de Samuel sous le titre de Livre du Juste.

Le livre des Proverbes se compose de cinq recueils au moins de poésies gnomiques d'auteurs et d'âges différents. Le dernier collecteur a facilité la tâche de la critique, en laissant subsister les titres des recueils particuliers qu'il n'a fait que juxtaposer, se contentant de faire précéder l'ensemble d'une courte introduction (ch. I, 2-8). Le plus ancien de ces recueils (ch. X-XXII) appartient sans doute aux meilleurs temps de la littérature hébraïque. Le dernier, qui ne se compose que du chapitre XXXI, paraît être postérieur à l'exil.

L'Ecclésiaste (*Kohelet*) est d'une époque encore plus récente. M. Ewald, d'accord avec de Wette et la plupart des autres critiques, en place la composition vers la fin de la domination des Perses. Ce livre ne manque ni d'esprit ni d'art;

mais il porte l'empreinte de ce découragement et de cette lassitude intellectuelle qui sont les traits les plus caractéristiques de la décrépitude d'une nation.

Le poëme de Job, une des œuvres les plus belles et les plus élevées de la littérature hébraïque, ne peut pas être de beaucoup postérieur à Ésaïe; il doit appartenir à l'époque du règne de Manassé. M. Ewald attribue la composition des deux passages, chapitres XXXII-XXXVIII et chapitres XL, 15-XLII, 26, à un Juif réfugié en Égypte, qui, un ou deux siècles après la composition de ce poëme, les y aurait intercalés, dans l'intention de le compléter, ou du moins de combler ce qui lui semblait des lacunes. La critique du savant professeur de Gœttingue me paraît ici singulièrement hasardée. La seule raison qu'il donne en faveur d'une interpolation, c'est que ces deux passages interrompent la marche du poëme. Ne se pourrait-il pas que ce défaut, si toutefois il existe, fût le fait de l'auteur? *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

Le livre de Job et le Cantique des cantiques ont convaincu M. Ewald que la poésie dramatique n'est pas restée étrangère aux Hébreux. De même, dit-il, que Platon n'aurait jamais écrit ses dialogues philosophiques s'il n'avait pas été d'abord lui-même poëte dramatique, ainsi le poëme de Job n'aurait pu se produire en Israël, si dès longtemps

auparavant le drame véritable n'y avait été essayé et même exécuté [1]. Que vaut cette conjecture? car ce n'est pas autre chose. Ce n'est pas le moment de le chercher; mais il convenait d'en faire mention en passant, tout en ajoutant qu'elle est contraire à tout ce qu'on croyait savoir de plus certain du génie hébraïque, et qu'il ne reste aucun fait, aucune allusion qui semble pouvoir lui donner quelque vraisemblance.

Les prophètes, qui tiennent une place si considérable dans l'histoire du peuple hébreu, et qui constituaient vis-à-vis du pouvoir royal, et souvent en opposition avec lui, une puissance morale si extraordinaire, n'ont jamais été étudiés avec autant de persistance, et il faut ajouter avec autant d'amour. L'ouvrage de M. Ewald sur les prophètes mériterait seul un examen détaillé; dans cette rapide esquisse, je ne puis m'arrêter qu'à quelques vues générales et aux résultats les plus saillants.

Il s'en faut de beaucoup que tous les écrits de ces grands hommes, inspirés à la fois par l'amour de la loi de Dieu et par l'amour de la patrie, qui, dans la théocratie hébraïque, se fondaient en un même sentiment, soient arrivés jusqu'à nous. Et, parmi ceux qui nous restent, il est fort difficile de se reconnaître. M. Ewald a pris l'histoire pour fil con-

[1] *Histoire du peuple d'Israël*, 2e édition; t. III, p. 655; comparez *ibid.*, p. 458 à 460.

ducteur, et il a cherché, avec une étonnante patience et avec toute la finesse d'analyse qui le distingue, le lien qui rattache chaque fragment des livres prophétiques à l'événement auquel il se rapporte et en vue duquel il a été composé : immense travail de reconstruction historique, qui a pu sans doute s'égarer parfois au milieu des détails infinis de ces recherches, mais qui, dans son ensemble, a jeté un jour nouveau sur la vie du peuple juif, et qui a prouvé que la seule méthode convenable en cette matière, c'est d'éclairer l'histoire par la prophétie et la prophétie par l'histoire.

D'après M. Ewald, et c'est ici une de ses plus ingénieuses conjectures, certaines prophéties ont été remaniées par des prophètes postérieurs, dans le dessein de les appliquer à la situation religieuse et politique de leur temps. Si jamais cette opinion peut s'asseoir sur des bases solides, elle ouvrira une nouvelle voie pour l'explication de certains passages prophétiques dont le rapport à un événement déterminé n'est pas toujours très-net. Quoi qu'il en soit, M. Ewald place dans cette catégorie le fragment qui nous reste d'Abdias, fragment qui aurait été retouché après la prise de Jérusalem, et quelques passages de Jérémie qui auraient aussi subi des remaniements analogues.

Déjà la critique avait essayé de montrer que les livres qui portent les noms de Jérémie, d'Ésaïe et

d'Ézéchiel ne sont pas en entier de la main de ces prophètes. M. Ewald est arrivé aux mêmes résultats. Selon lui, des prophètes postérieurs ont intercalé des fragments plus ou moins étendus dans les écrits des prophètes qui les avaient précédés. C'est ainsi que les chapitres L et LI de Jerémie sont d'une époque postérieure à celle de cet homme de Dieu, et appartiennent à un prophète inconnu, vivant dans la Terre sainte au moment du siége de Babylone par Cyrus. Le livre qui porte le nom d'Ésaïe est celui qui présente le plus grand nombre de pièces d'auteurs différents. A vrai dire, il peut être considéré comme une anthologie prophétique, dans laquelle ce qui est de la main d'Ésaïe n'occupe pas peut-être la plus grande place [1]. S'il faut s'en rapporter à la savante analyse de M. Ewald, le fils d'Amos ne serait l'auteur que des trente-neuf premiers chapitres, et encore il faudrait en retrancher les chapitres XV, XVI et XVII, qui appartiendraient à un prophète du royaume d'Israël, et quelques courts fragments, tels que chapitre V, vers. 53-58, qui seraient d'une main inconnue. A partir du chapitre XL, on n'aurait, à ce qu'assure M. Ewald, d'accord sur ce point avec un grand nombre de critiques, qu'un recueil composé de fragments divers, parmi lesquels il faut surtout distinguer les

[1] Gésénius avait déjà établi ce fait dans son commentaire sur Ésaïe.

magnifiques chapitres XL-XLVIII, œuvre d'un grand prophète inconnu, qui, après la ruine de Jérusalem, aurait cherché un refuge en Égypte.

Il serait peut-être difficile de contester à l'éminent professeur de Gœttingue qu'il n'y ait pas eu des prophéties remaniées, et que parfois des prophètes des âges postérieurs n'aient voulu ajouter à l'autorité de leurs paroles, en les mettant sous le patronage de noms vénérés [1]. Mais il est probable que d'autres causes ont encore contribué à cette confusion d'œuvres d'écrivains différents. On peut croire que lorsqu'on réunit ensemble les écrits des prophètes, on attribua à ceux qui étaient les plus célèbres des pièces d'auteurs inconnus ou dont les noms s'étaient perdus, suivant les analogies qu'on trouva entre le style de ces fragments anonymes, et le style d'Ésaïe, de Jérémie, ou d'Ézéchiel.

J'ai déjà fait remarquer que, dès avant la ruine de Jérusalem, on avait formé des recueils de psaumes et de proverbes; sans aucun doute aussi, les cinq livres du Pentateuque avaient été déjà réunis. Après le retour de la captivité, quand le peuple se fut rétabli, aussi bien qu'il le put, sur ses antiques bases, on continua ce travail avec plus d'intelligence, prétend M. Ewald, et, dans tous les cas, avec

[1] L'insistance avec laquelle l'auteur des chapitres L et LI de Jérémie donne ce fragment pour l'œuvre de ce prophète, semble bien en être une preuve décisive.

tout le zèle qui suit d'ordinaire une restauration nationale. Ce qui paraît hors de doute, c'est qu'il y eut, à partir de ce moment, une tendance bien marquée à recueillir les débris de la littérature nationale. Pendant longtemps il dut se faire des recueils de ce genre, jusqu'au moment assez indécis où prévalut celui qui nous est parvenu, et qui forme l'Ancien Testament.

IV

Les travaux critiques les plus hardis et les mieux suivis sur les livres qui composent le Nouveau Testament sont dus à un groupe de théologiens à la tête duquel marche M. Baur, et qu'on désigne sous le nom d'école de Tubingue [1]. Qu'onadmire ou qu'on déplore les résultats auxquels cette école est arrivée, résultats séduisants par leur liaison et leur ensemble, non moins que par leur nouveauté, et parfois même par leur étrangeté, il convient de rendre jus-

[1] Après M. Baur, il faut nommer M. Schwegler et M. Zeller. Viennent ensuite MM. Kostlin, Planck et Georgii. On peut encore regarder comme appartenant à cette école MM. Hilgenfeld, A. Ritschl et Volkmar. M. Ritschl s'en est toutefois éloigné considérablement dans la deuxième édition de son ouvrage sur « l'*Origine de l'ancienne Église catholique,* » Bonn, 1857.

tice à l'érudition et au tact historique de son chef et de la plupart de ses membres, et de reconnaître qu'elle a produit une sensation profonde dans le monde théologique, et imprimé une impulsion remarquable aux études bibliques.

Sa méthode, sans être fort différénte en principe de celle des critiques antérieurs, a cependant quelque chose de plus précis et de mieux défini. Il importe de s'en faire une idée exacte. Considérant les livres du Nouveau Testament comme des pièces historiques du mouvement des idées chrétiennes dans le premier moment de leur propagation[1], l'école de Tubingue leur demande de rendre témoignage de l'état des esprits, soit de ceux qui les ont écrits, soit de ceux auxquels ils étaient adressés, et, en nous initiant à l'histoire de leur temps, de nous faire connaître eux-mêmes à quel moment, dans quel but et par quels auteurs ils ont été composés. Ce serait se perdre dans une fausse direction que de supposer que ces livres ont été écrits, comme c'est le cas pour la plupart des ouvrages modernes, pour un public indéterminé et plus ou moins inconnu, dans un but d'instruction générale, et pour tous les

[1] L'école de Tubingue, en outre des écrits du Nouveau Testament, embrasse dans ses études d'autres écrits qui n'ont pas été reçus dans le canon, mais qui sont, à son avis, de la même époque, et qui, dans tous les cas, ont joui d'une grande considération dans l'Église primitive; tels sont le *Pasteur* d'Hermas, les *Homélies* de Clément, les *Constitutions apostoliques*, etc.

hommes sous les yeux desquels ils pouvaient tomber. Sans doute tous les chrétiens trouvent à la fois instruction et édification à la lecture de ces écrits ; mais dans le principe, ils furent composés en vue de certains besoins du moment, et dans une intention toute spéciale. L'enseignement chrétien général se donnait à l'origine du christianisme par la prédication. Il n'est pas une seule partie du Nouveau Testament qui ne soit un écrit de circonstance[1]. Il suit de là que chaque livre porte l'empreinte des événements en vue desquels il a été mis au jour. L'affaire de la critique est de recueillir ces traits caractéristiques, de les bien comprendre, et de s'en servir pour faire l'histoire et des idées et des écrits qui les exposent. C'est la tâche que s'est donnée l'école de Tubingue.

Le point de départ de toutes ses recherches se trouve dans quatre Épîtres de saint Paul, dont l'authenticité est incontestable. Ce sont l'Épître aux Romains, les deux aux Corinthiens, et celle aux Galates. Ces écrits vont nous faire pénétrer dans les temps apostoliques. Ils nous révèlent un fait fort remarquable : c'est que les premiers prédicateurs de

[1] Les écrivains sacrés ne s'adressèrent pas dans le principe à tout le monde, ni même à tous les chrétiens de leur temps. Saint Paul déclare lui-même qu'il a pour principe de n'écrire qu'aux églises qu'il a fondées ou avec lesquelles il a eu déjà des relations. *Rom.* XV, 20 et 21.

l'Évangile étaient loin de s'entendre sur le caractère même du christianisme, et qu'ils étaient divisés sur la plus importante de toutes les questions. Saint Paul se plaint avec amertume de faux frères qui veulent le contraindre à subir le joug de la loi [1]. Il raconte qu'il a résisté en face à saint Pierre, qui prétendait obliger les chrétiens, sortis du sein du paganisme, à judaïser[2]. Il sait qu'on veut rabaisser son ministère[3], et que ces attaques sont dirigées contre lui par les apôtres qui lui ont autrefois tendu la main d'association[4]; mais il déclare qu'il se met peu en peine du titre de disciple immédiat de Jésus-Christ, dont ils tirent vanité, et qu'ils font valoir contre lui[5].

Une lutte était donc engagée entre saint Paul d'un côté, et saint Pierre, saint Jean et saint Jacques de l'autre, et la cause de cette division, dont la vivacité des paroles de l'apôtre des gentils prouve la profondeur et la gravité, nous est révélée dans les quatre Épîtres que je viens de nommer.

Saint Pierre, saint Jean, saint Jacques, et en général avec eux les apôtres qui avaient vécu auprès de Jésus-Christ, étaient restés fortement attachés au

[1] *Galat.*, II, 3-5.
[2] *Ibid.*, II, 11-14.
[3] *Rom.*, I, 1-5; XI, 13; *I Corinth.*, IX, 1 et 2; *Galat.* I, 1; II, 8.
[4] *Galat.*, II, 9.
[5] *Ibid.*, II, 6-7.

culte de leurs pères. Ils ne voyaient dans la foi nouvelle qu'un développement du mosaïsme, un accomplissement parfait et une entière réalisation de l'antique religion du peuple élu[1]. Leur christianisme, fortement imprégné de judaïsme, n'ajoutait guère à l'ancienne loi que cet article de foi additionnel, que Jésus-Christ est le Messie annoncé par les prophètes. Il conservait les cérémonies juives, la circoncision, l'observation du sabbat et des nouvelles lunes, le régime diététique, et toutes les autres prescriptions, légales du Pentateuque. Destiné aux enfants d'Israël, il s'adressait à eux seuls, et si, par exception, il ouvrait ses bras aux païens, c'était à la condition qu'en devenant chrétiens, ils entreraient en même temps dans la famille de Jacob, et s'astreindraient aux obligations imposées à ses membres.

Autre est l'idée que saint Paul se fait du christianisme. Il n'est pas à ses yeux un judaïsme modifié ou complété ; il est une religion nouvelle, une religion universelle appelant à elle tous les hommes, sans distinction de nationalité. Il est sorti sans doute du sein du judaïsme ; mais il a brisé les étroites limites dans lesquelles, par une sage dispensation de la Providence, la connaissance du vrai Dieu avait

[1] Jésus-Christ reproche lui-même à ses disciples de ne pas comprendre parfaitement ses enseignements. *Matth.*, XVI, 9-12, 23 ; *Luc*, XVIII, 34 ; *Jean*, XVI, 12 et 13.

été d'abord enfermée; s'élevant au-dessus du particularisme ancien, qui est propre aux Juifs comme aux autres peuples de l'antiquité, il s'adresse à tous les hommes, et ne voit plus en eux que ce qui les fait tous enfants de Dieu. De ce point de vue universaliste, Jésus-Christ n'est ni simplement un prophète, ni même le plus grand des prophètes; il est la grande vertu de Dieu, sa manifestation au milieu des hommes, et son œuvre, loin d'être une réforme du judaïsme, est une création spirituelle nouvelle absorbant et faisant disparaître toutes les distinctions de peuples et de races, de cultes nationaux et de prescriptions légales. Qu'on ne parle plus à saint Paul de la nécessité et du mérite de l'observation des ordonnances de Moïse; l'homme est justifié par la foi en Jésus-Christ, tout le reste disparaît devant cette grande doctrine.

Tels sont les deux partis en présence; il s'agit de savoir si le christianisme deviendra la religion universelle de tous les hommes, ainsi que le veut saint Paul, ou si, restant le privilége des Juifs, il ne sera qu'une secte nouvelle, ou, tout au plus, une forme plus parfaite du judaïsme, comme le prétendent les apôtres qui judaïsaient encore.

L'universalisme de saint Paul, repoussé comme une dangereuse nouveauté par tous les judéo-chrétiens, fut attaqué sans ménagement dans une foule d'écrits, dont un seul a pris place dans le canon du

Nouveau Testament[1]. C'est l'Épître qui porte le nom de l'apôtre saint Jacques. Elle ne serait pas cependant de cet apôtre, d'après Schwegler ; on n'y retrouve pas en effet l'empreinte de son caractère, tel que le fait connaître un fragment d'Hégésippe conservé par Eusèbe[2] ; et même quelques traits indiqueraient qu'elle n'est pas antérieure au second siècle. Mais il est certain qu'elle est l'œuvre d'un judaïsant, et qu'on y oppose à la doctrine paulinienne de la justification par la foi, la nécessité et le mérite des œuvres, thème favori des Judéo-chrétiens[3].

Le point de vue de saint Paul se retrouve non-seulement dans les quatre Épîtres que Baur ne conteste pas à cet apôtre, et dont j'ai déjà parlé, mais encore dans quelques autres écrits qui n'appartiennent cependant, d'après l'école de Tubingue, qu'au second siècle de l'ère chrétienne. Parmi ces écrits il faut citer la première Épître attribuée à saint Pierre, et qui, d'après Baur, serait l'œuvre d'un paulinien, qui trouva peut-être piquant de mettre l'apologie du paulinisme dans la bouche de l'apôtre le plus constamment hostile à cette tendance. Par

[1] Parmi ceux qui ne sont pas entrés dans le canon, il faut citer le *Pasteur* d'Hermas, les *Clémentines* et les *Constitutions apostoliques*.

[2] Dans son *Histoire ecclésiastique*, liv. IV, ch. 23.

[3] *Saint Jacques*, II, 14, 17-26.

opposition aux prétentions des judaïsants, qui regardaient toujours les enfants d'Israël comme le peuple élu, les païens convertis au christianisme sont appelés ici la race choisie, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis; ils n'étaient pas autrefois le peuple de Dieu, mais ils le sont maintenant [1]. Le rôle des prophètes de l'ancienne alliance est mis au-dessous de celui des prédicateurs de l'Évangile; ces prophètes prédisaient l'avénement du Messie et le règne de la grâce, mais ce n'était pas pour leurs contemporains, c'était pour ceux qui entendraient la prédication de l'Évangile, qu'ils étaient les dispensateursde l'œuvre de Dieu [2]. Enfin le salut est acquis, non par les œuvres, mais par la sanctification de l'Esprit-Saint [3].

Il y eut des tentatives de conciliation entre les deux partis, mais les judaïsants y restèrent étrangers; elles furent faites par des pauliniens qui cherchèrent à se réconcilier avec les judéo-chrétiens par quelques concessions. Cette tendance se montre dans l'Évangile de saint Luc et dans les Actes des apôtres.

L'auteur du troisième Évangile semble indiquer lui-même le dessein dans lequel il écrit, en annonçant, dans son prologue, que l'ordre suivi dans les

[1] *Première Épître de saint Pierre*, II, 9 et 10.
[2] *Ibid.*, I, 10-12,
[3] *Ibid.*, I, 2-9.

nombreux Évangiles qui existaient déjà ne lui semblait pas le meilleur, et qu'il avait entrepris de présenter d'une manière plus convenable les événements qui s'étaient passés à la fondation du christianisme. La tradition aurait reconnu le paulinisme pour le caractère dominant de cet Évangile, en racontant qu'il avait été écrit sous l'inspiration de saint Paul, et pour ainsi dire sous sa dictée. L'école de Tubingue lui trouve une tendance paulinienne; mais elle nie que saint Paul ait eu quelque part à sa composition, par cette simple raison qu'il est de beaucoup postérieur à cet apôtre.

Schwegler a voulu lui donner une origine qu'il est bien difficile d'admettre, quoique son hypothèse ne manque ni d'esprit, ni même de quelque vraisemblance. Jusqu'ici on avait regardé l'Évangile de Marcion comme une copie mutilée de celui de Luc. C'est précisément le contraire qui aurait eu lieu, d'après Schwegler. L'Évangile de Marcion serait antérieur à celui de Luc, et écrit à un point de vue exclusivement paulinien, peut-être même l'école de Tubingue devrait-elle dire à un point de vue paulinien excessif et exagéré. Plus tard, quand, dans le sentiment de cet excès, on sentit le besoin de se rapprocher du parti contraire, disposé peut-être à quelques concessions, un écrivain inséra dans cet Évangile des passages empruntés à des Évangiles judaïsants, et en affaiblissant ainsi sa couleur

primitive, lui donna un caractère mixte, dans lequel cependant le paulinisme prédomine encore. On comprend, dit Schwegler, pourquoi celui qui remania cet écrit prit le nom de saint Luc, qui était connu pour un disciple de saint Paul.

Dans les Actes des apôtres on reconnaît facilement l'intention de mettre en relief les rapports qui unirent saint Pierre et saint Paul, tout en relevant cependant le ministère de ce dernier.

On ne peut douter que les plus anciens Évangiles n'aient été empreints d'une couleur judaïsante bien prononcée. Le christianisme fut d'abord prêché aux Juifs par les apôtres qui étaient attachés au culte mosaïque. Le récit de la vie de Jésus-Christ et l'exposition de ses enseignements, adressés dans le principe aux enfants d'Israël, devaient nécessairement avoir pour but unique de leur prouver que Jésus-Christ était bien le Messie annoncé et promis par Moïse et les prophètes. Ces évangiles n'ont pas pris place dans le canon ; ils ont disparu depuis longtemps ; quelques-uns d'entre eux nous sont connus uniquement par leurs titres. Mais leur tendance générale se retrouve à un certain degré dans celui de saint Matthieu. La tradition semble s'accorder à le regarder comme écrit primitivement en hébreu et adressé par conséquent aux Juifs. On a longuement disputé sur la langue originale et sur la manière dont il a pu être traduit de l'hébreu en

grec. Schwegler voit en lui un remaniement de l'Évangile des Hébreux, Évangile tout judaïsant, et que nous ne connaissons que par ce qu'en rapportent les Pères de l'Église. L'Évangile de saint Matthieu est, d'après ce critique, l'Évangile des Hébreux dont on a affaibli l'esprit trop judaïsant, comme l'Évangile de Luc est, dans ce système, l'Évangile de Marcion, dont on a mitigé l'excessif paulinisme. Ce sont là deux faits parallèles. Ainsi les deux courants gardent encore leur caractère; mais on les voit se rapprocher, et bientôt ils mêleront leurs eaux dans le même lit.

L'Évangile de saint Marc est d'une physionomie douteuse; l'école de Tubingue n'est unanime ni sur son âge, ni sur sa nature, ni sur son auteur. Baur le croit plus jeune que celui de saint Luc; il lui semble écrit en dehors de tout intérêt de parti, et dans l'intention de raconter simplement les faits évangéliques. Schwegler, tout en s'accordant avec Baur sur l'âge de cet Évangile, le regarde comme l'ouvrage d'un partisan de saint Pierre, qui sentant, devant les nouveaux dangers qui menaçaient l'Église, dangers dont on va voir l'origine, le besoin d'une entente sincère entre les deux partis encore divisés, fait un pas vers la conciliation, et évite à dessein dans son récit toute expression qui pourrait blesser l'une ou l'autre conception dogmatique. Dans cette opinion, l'Évangile de saint Marc

appartient au moment dont je vais parler, et représente, dans le camp judaïsant, le même ordre d'idées dont les Épîtres à Timothée et à Tite sont l'expression dans le camp paulinien.

Jusqu'à présent nous avons vu le paulinisme uniquement occupé à combattre le judéo-christianisme ou à l'attirer à lui par quelques concessions plus apparentes que réelles. Les épîtres pastorales nous présentent un ordre d'idées tout autre, et cependant elles sont bien incontestablement l'œuvre de disciples de saint Paul. Il ne s'agit ici que d'hérésies à repousser, de doctrine orthodoxe à établir et à défendre, d'unité ecclésiastique à maintenir et à sauver. Que de mots nouveaux et de choses jusqu'alors inconnues ! Comment ce parti si entier dans ses opinions, si pénétré de la vérité et de la valeur de sa conception chrétienne, si intraitable dans son universalisme religieux, en est-il venu à donner une si grande importance à l'unité et à l'organisation ecclésiastique, à proclamer la bonté de la loi pour ceux qui en font un usage légitime [1], et sa conformité au glorieux Évangile de Dieu [2], à recommander à ses adhérents d'éviter les disputes sur la loi, disputes inutiles et vaines [3], à les exhorter à être riches en bonnes œuvres, afin de s'amasser pour

[1] *I Timothée*, I, 8.
[2] *Ibid.*, I, 11.
[3] *Tite*, III, 9.

l'avenir un trésor placé sur un bon fonds et d'obtenir la vie éternelle[1]? Tous ces changements ont leur raison dans un grand fait qui venait de se produire et qui menaçait également toutes les fractions de l'Église chrétienne.

Au commencement du règne d'Adrien, des sectes gnostiques, principalement celles de Valentin et de Marcion, sortant de l'obscurité au sein de laquelle elles étaient nées et avaient grandi, se posèrent en face des pauliniens et des pétriniens, comme la véritable Église chrétienne, et revendiquèrent pour elles seules la connaissance positive de la doctrine de Jésus-Christ. Ces prétentions furent un coup de foudre pour le paulinisme, que le parti contraire accusa d'être le père de la gnose. Le reproche était injuste, sans doute; mais Marcion se donnait pour le disciple fidèle de saint Paul, et il avait avec lui plus d'un principe commun; seulement il défigurait la doctrine de l'apôtre des Gentils par d'absurdes exagérations et par le mélange de quelques philosophèmes orientaux. Le parti paulinien ne voulut pas être responsable des erreurs gnostiques : il les désavoua et les combattit, et, se rapprochant en même temps de la fraction de l'Église dont il avait jusqu'alors repoussé les vues, il proclama la nécessité de l'union de tous les chrétiens, et le besoin d'une

[1] *Timothée*, VI, 18 et 19.

organisation ecclésiastique forte et homogène, pour résister à l'ennemi commun. Ce fut sous cette impression que furent écrites les Épîtres pastorales. De son côté, le parti judaïsant se réconcilia avec les pauliniens, et, répondant à ses concessions par des concessions étendues, il reconnut que saint Paul n'avait rien de commun avec les hérétiques qui abusaient de son nom, et qu'on ne pouvait le rendre solidaire de leurs erreurs. La seconde Épître de saint Pierre est l'expression de ces sentiments nouveaux de l'ancien parti judaïsant.

Dès ce moment l'Église catholique est constituée, du moins en Occident ; elle se développera sans doute encore, mais la base est posée, et désormais deux choses la préoccuperont presque exclusivement, l'unité de la doctrine et l'organisation ecclésiastique.

Le mouvement que je viens de décrire fut propre à l'Occident ; il eut Rome pour centre ; ce fut là du moins que vinrent aboutir, et ce fut de là que partirent toutes les causes d'agitation, depuis que la ruine de Jérusalem avait forcé les apôtres à se disperser au loin. Que se passa-t-il cependant en Orient et que devint le christianisme dans l'Asie Mineure ? Ici encore la conception universaliste du christianisme et sa conception judaïsante se trouvèrent en présence, et amenèrent de profondes divisions. Mais la question, tout en restant la même au

fond, ne fut discutée ni de la même manière ni sur le même terrain. En Occident, la discussion s'était établie tout de suite sur le côté pratique du point controversé. Le christianisme n'a que faire de la loi de Moïse, puisqu'il suffit de la foi pour être justifié, disaient les pauliniens; le christianisme est le privilége du peuple élu, soutenaient les judaïsants; quiconque veut jouir de ses bienfaits doit entrer dans le sein du judaïsme et observer la loi. Il s'agissait pour les uns et les autres du gouvernement des âmes; c'était la seule manière de traiter la question de la nature du christianisme qui pût convenir à l'esprit pratique et gouvernemental de Rome. Et quand les deux partis se réconcilièrent enfin sur le terrain de l'organisation ecclésiastique, ce fut bien encore là un effet du génie romain, plus propre aux affaires politiques qu'aux idées abstraites. Il en fut autrement dans l'Asie Mineure. Le génie spéculatif de la Grèce n'y était pas éteint; la philosophie y avait conservé quelque vie; et quand la question religieuse vint agiter les esprits, elle y fut saisie et débattue dans ce qu'elle avait de métaphysique. Il y a bien encore ici des judéo-chrétiens et des chrétiens universalistes; mais ils ne sont placés ni les uns ni les autres sur le même terrain que les partis chrétiens correspondants de l'Occident. Les universalistes s'inquiétèrent beaucoup moins de la doctrine pratique et anthropologique

de la justification par la foi, que de la doctrine spéculative de la nature de Jésus-Christ. Les judéo-chrétiens parlent bien du régime diététique ordonné par Moïse et de toutes les autres prescriptions légales, mais ils font de leur observation une certaine discipline ascétique [1], entièrement étrangère aux judaïsants de Rome [2]. Tout prend ici une teinte mystique, une forme métaphysique, dont on ne trouve pas de trace dans le mouvement occidental. Ainsi, à l'aurore même du christianisme, se dessine cette différence de tendances dogmatiques qui séparera plus tard si profondément les Pères de l'Église d'Orient, les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Grégoire de Nazianze, et les Pères de l'Église latine, les Tertullien, les Cyprien, les Lactance.

L'Épître de saint Paul aux Galates, qui appartient au commencement du mouvement chrétien de l'Asie Mineure, nous apprend que les églises de cette contrée étaient déchirées par les mêmes divisions que celles de Rome et de Corinthe. Ses vues universalistes y avaient rencontré pour adversaire saint Jean. L'Apocalypse, œuvre de cet apôtre, est judaïsante autant par ses tendances dogmatiques que par sa forme, qui appartient en propre à la littérature

[1] *Colossiens*, II, 21 et 22.

[2] Les chrétiens judaïsants de l'Asie Mineure rappellent les Esséniens, ceux de l'Occident les Pharisiens.

juive. Dans cet écrit, le christianisme est représenté comme le véritable judaïsme. Les vrais juifs sont ceux qui reconnaissent Jésus-Christ pour le Messie. Jérusalem sera, il est vrai, punie pour avoir méconnu le Christ et l'avoir fait mourir; mais son temple reste toujours le temple de Dieu. Le christianisme et le judaïsme, unis dans leur commune opposition au paganisme, ont l'un et l'autre à la fois pour symbole la femme décrite au douzième chapitre. Les idées apocalyptiques s'implantèrent profondément dans l'Asie Mineure; elles introduisirent le schisme parmi les chrétiens, et donnèrent naissance au montanisme [1], qui peut être considéré comme l'expression exagérée du judéo-christianisme oriental, comme le gnosticisme de Marcion le fut de la tendance paulinienne.

La conception judaïsante du christianisme fut combattue dans l'Asie Mineure par la doctrine de la nature de Jésus-Christ. Le paulinisme, je l'ai déjà fait remarquer, ne regardait le Sauveur des hommes ni comme un prophète, ni comme le plus grand des prophètes; il le tenait pour une manifestation particulière et supérieure de la Divinité [2]. L'œuvre du Messie était par conséquent de beaucoup élevée au-dessus de celle de Moïse et des prophètes de l'an-

[1] On doit à Baur et à Schwegler des travaux fort remarquables sur cette secte chrétienne.

[2] *Hébreux*, I, 1-14; III, 3-6; IV, 14 et 15; V, 5-11; VIII, 6-13.

cienne alliance: c'est là l'idée qui est développée dans l'Épître aux Hébreux[1], Épître qui est de la fin du premier siècle. Jésus-Christ est dépeint ici comme le médiateur d'une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes. La première alliance était défectueuse ; la seconde est parfaite[2] ; celle-là n'était que l'ombre et la figure de celle-ci ; elle a vieilli, elle doit prendre fin[3], et il n'y a plus pour les chrétiens qu'à tenir les yeux fixés sur Jésus, le chef et le consommateur de la foi.

Cette christologie est encore plus prononcée dans l'Épître aux Colossiens, qui est du commencement du second siècle. Jésus-Christ est ici l'image du Dieu invisible ; il est le créateur de tout ce qui existe, du ciel, de la terre, de ce qui est visible, comme de ce qui est invisible[4] ; partout il tient le premier rang[5] ; en lui habite corporellement la plénitude de la Divinité[6]. Pourquoi donc, étant morts avec Jésus-Christ aux conceptions élémentaires du judaïsme, les chrétiens souffriraient-ils qu'on leur imposât des prescriptions sur le manger et sur le boire, sur l'observation des sabbats et des nouvelles lunes, toutes choses qui n'étaient que l'ombre de la religion vé-

[1] *Hébreux*, VIII, 6 et 7.
[2] *Ibid.*, IX, 9, 23 ; X, 1.
[3] *Ibid.*, VIII, 13.
[4] *Colossiens*, I, 15-17
[5] *Ibid.*, I, 18.
[6] *Ibid.*, II, 9.

ritable, et qui ont été annulées par la mort du Seigneur[1] ? Le même esprit se montre dans l'Épître aux Éphésiens, qui n'est, dans l'opinion de l'école de Tubingue, qu'un remaniement de celle aux Colossiens.

Jusqu'à présent, le mot de *Logos* n'a pas été prononcé; mais si le mot ne se trouve pas dans les Épîtres aux Hébreux, aux Colossiens et aux Éphésiens, il y a certainement la chose. Pour n'être pas appelé du nom de Verbe, Jésus-Christ n'y est pas moins représenté avec tous les attributs propres au Verbe. La théorie apparaît dans toute sa perfection dans l'Évangile de saint Jean, point culminant du mouvement religieux des Églises chrétiennes de l'Asie Mineure. On a ici, non pas l'histoire de la personne de Jésus-Christ, comme dans les trois autres Évangiles, mais bien plutôt celle du Verbe devenu chair. C'est là ce qui distingue l'écrit qui porte le nom de saint Jean de ceux de Matthieu, de Marc et de Luc. Le Verbe y est considéré comme le point central aussi bien du judaïsme que du christianisme, et, sous ce rapport, on peut voir dans cet Évangile une solution conciliatrice de toutes les oppositions précédentes. C'est vers le Verbe que les patriarches tournent les yeux; c'est vers lui que Moïse dirige son peuple par ses

[1] *Ibid.*, II, 13-20.

institutions [1]; il est, par conséquent, la fin de l'ancienne alliance, en même temps que le fondateur de la nouvelle.

Si cet Évangile est le dernier mot des discussions théologiques des églises de l'Asie Mineure, il ne peut pas être l'œuvre de l'apôtre saint Jean, quelque tard que la tradition en place la composition. L'école de Tubingue l'attribue à un écrivain appartenant au parti opposé à celui qui compta saint Jean dans ses rangs. Je laisse de côté toutes les preuves de détail sur lesquelles elle appuie cette opinion, le caractère anti-judaïsant de cet écrit, les tendances montanistes qu'on y découvre, les expressions gnostiques dont la christologie s'y enveloppe. Je n'appellerai l'attention que sur le fait suivant. D'après l'école de Tubingue, le point de vue général de cet Évangile indique qu'il ne remonte pas au delà du milieu du second siècle. Il ne s'agit plus ici de combattre le judaïsme, le christianisme n'a plus rien de commun avec lui, leur séparation est un fait accompli. Quand Jésus-Christ parle aux Juifs de la loi de Moïse, il l'appelle non pas la loi, comme il le fait dans les synoptiques, mais « votre loi, » c'est-à-dire la loi qui est particulière aux Juifs, et rien de plus; cela suppose évidemment qu'il s'est écoulé de longues années depuis le mo-

[1] *Saint Jean*, v, 46; VIII, 56; XII, 41.

ment où saint Paul déployait tant d'énergie pour délivrer le christianisme du joug du mosaïsme, et même depuis le moment où l'auteur de l'Épître aux Hébreux cherchait à spiritualiser la loi juive, pour la rapprocher de la foi chrétienne.

Schwegler croit pouvoir fixer avec certitude la date de cet Évangile. Il en place la composition au milieu du second siècle, au commencement des discussions sur la Pâque, qui divisèrent alors l'Église chrétienne; il s'appuie, entre autres, sur le silence qui y est gardé touchant l'établissement de la Cène, et sur la date qu'il assigne à la mort de Jésus-Christ [1].

Si cet écrit n'est pas de saint Jean, pourquoi lui a-t-il été attribué? On est tenté de répondre aussitôt que saint Jean étant regardé comme l'apôtre de l'Asie Mineure, aucun nom n'était plus propre à lui assurer une grande autorité. Schwegler ne se contente pas de cette explication. Supposant à l'auteur de ce livre des vues plus profondes, il lui prête le dessein, bien compris et bien arrêté, d'avoir voulu rattacher son œuvre à l'Apocalypse, et de donner sa conception du christianisme pour le développement légitime de celle qui est propre à la révélation de saint Jean. Ce dessein doit d'autant

[1] Jésus-Christ aurait été crucifié le 14 nisan, le jour même de Pâques, d'après cet Évangile, et seulement le lendemain, 15 nisan, d'après les trois autres.

moins surprendre, que, s'il faut du moins s'en rapporter à Schwegler, l'Apocalypse serait en réalité la racine de laquelle serait sorti le quatrième Évangile, et qu'on aurait les idées joannitiques là dans leur forme concrète, et ici dans leur forme abstraite. Comment concilier cette explication avec ce que le même critique dit lui-même des différences qui séparent le particularisme judaïsant de saint Jean, et la théologie mystique de cet Évangile? Je ne sais; mais on peut croire qu'il a voulu par là rendre raison des ressemblances incontestables qui, à côté de différences non moins évidentes, se trouvent dans ces deux livres.

Une critique biblique aussi hardie, prétendant, au nom de l'histoire, reviser la tradition, a soulevé naturellement la plus ardente opposition. On composerait une volumineuse bibliothèque seulement avec les écrits dans lesquels on la combat depuis une dizaine d'années. Il serait fort inutile de rappeler ici les mille hypothèses plus ou moins heureuses par lesquelles on a voulu, ou sauver la tradition, ou l'expliquer dans un sens moins radical. Il me suffit de faire remarquer que c'est autour de deux points, les Épîtres pastorales et l'Évangile de saint Jean, que la mêlée a été la plus vive. Ces deux points sont, en effet, les parties les plus vulnérables du système. Deux théologiens, M. Bleck et M. Reuss, doivent être distingués au milieu de

la foule des adversaires de l'école de Tubingue. M. Bleck est, parmi les disciples de Schleiermacher, celui qui a conservé le plus purement l'esprit critique de son maître. Il a plaidé avec talent la cause de l'authenticité de l'Évangile de saint Jean, et, parmi les nombreux arguments qu'il a fait valoir, il a montré combien il serait difficile, si cet Évangile n'a été composé qu'au milieu du second siècle, d'expliquer comment il aurait acquis aussitôt une autorité incontestée au milieu de tous les partis qui divisaient alors l'Église. Il y a là une difficulté réelle dont l'école de Tubingue devra tenir compte, quoiqu'elle soit moins considérable qu'on ne le croirait au premier abord.

M. Reuss a consacré à la même question un mémoire très-intéressant, dans lequel il a envisagé l'Évangile de saint Jean sous un jour nouveau. Selon lui, cet Évangile ne serait pas une histoire de la vie et des enseignements de Jésus-Christ, dans le genre des écrits de Matthieu, de Marc et de Luc, mais un véritable traité de théologie, destiné à exposer la foi chrétienne, dont Jésus-Christ est le point central, et à faire connaître l'opposition que la vérité religieuse, manifestée en lui et par lui, rencontra dès ses premiers pas dans le monde. On ne peut nier que cette manière de considérer le quatrième Évangile ne fasse disparaître un grand nombre de difficultés ; mais on se

demande si la distinction admise par M. Reuss entre cet Évangile et les trois autres est aussi réelle qu'il veut le prouver. Il a peut-être mieux réussi à rétablir l'authenticité des Épîtres de saint Paul aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Philippiens. Au reste, son *Histoire des écrits sacrés du Nouveau Testament*[1] est un des meilleurs ouvrages qu'on puisse consulter sur ces questions ardues, et c'est, dans tous les cas, celui dans lequel la critique biblique a sacrifié le moins à l'esprit de parti et à des opinions préconçues.

V

Dans le tableau sommaire que je viens de dérouler, je ne me suis proposé d'autre but que de signaler l'existence et de donner une idée générale d'un ensemble de travaux peu connus parmi nous, et dignes cependant de l'attention de quiconque attache quelque intérêt aux choses religieuses. Je n'entreprendrai point de porter un jugement sur des recherches dont je n'ai pu indiquer ici que les traits les plus saillants, et dont il m'a fallu passer sous

[1] Surtout la deuxième édition, qui est de 1853.

silence les preuves, souvent fort complexes, qui font toute leur force. Je présenterai seulement, en finissant, quelques réflexions, non sur leur importance, elle est trop évidente, mais sur leur inévitable nécessité dans l'état actuel des esprits.

Il est possible que les personnes tout à fait étrangères à la critique historique et peu habituées à l'indépendance de la science allemande, éprouvent quelque étonnement, peut-être même quelque crainte, à la vue de ces audacieuses recherches, qui vont scruter sans le moindre scrupule les fondements de la religion chrétienne. On se représente volontiers le théologien comme un homme chargé par sa vocation de défendre quand même la tradition religieuse, et ici on le voit tourner, du moins en apparence, son érudition contre ce qu'il serait de son devoir de soutenir. Ces imprudents mineurs n'ébranleront-ils pas à la fin l'édifice, sous le spécieux prétexte de vérifier la solidité de ses bases?

Je pourrais bien répondre que plus une institution est importante et considérable, plus il est nécessaire de savoir à quoi s'en tenir sur ses origines. Je pourrais bien ajouter encore que la vérité n'a rien à craindre des investigations humaines, et que l'erreur seule prête le flanc à leur atteinte. Mais il est probable que des considérations si générales ne paraîtraient pas une justification bien solide de la critique biblique. Tant de personnes pleurent encore

la ruine d'institutions longtemps respectées, qui ont péri pour avoir été examinées de trop près. J'aime mieux considérer la question en elle-même, et rechercher, sans parti pris, quels sont les dangers de la critique biblique appliquée aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il serait puéril de nier qu'elle a renversé déjà plus d'une ancienne conception théologique. Il n'est plus permis aujourd'hui, après tous les travaux sérieux qui ont été faits sur l'histoire du texte, sur celle du canon, et sur la nature de chaque écrit biblique en particulier, de soutenir encore la théorie de l'inspiration absolue, telle qu'elle a été enseignée au XVII[e] siècle dans l'Église luthérienne. Les Stahl et les Hengstenberg se fatiguent en vain à vouloir faire remonter le fleuve à sa source. L'individualité de chaque écrivain sacré perce trop dans ce qu'il a composé, pour qu'on puisse désormais voir en lui un instrument passif et inconscient du Saint-Esprit. L'ensemble de ce qu'on appelle l'orthodoxie dans les Églises protestantes ressentira bien aussi le contre-coup de la ruine de sa doctrine fondamentale de l'inspiration absolue. Peut-être encore la méthode d'autorité, qui a régné en général jusqu'ici dans la théologie, pourra bien être ébranlée par la critique qui donne évidemment des livres saints une idée un peu différente de celle qu'on en avait, et qui en déplace, si je puis ainsi dire, l'autorité. Mais la

théologie n'est ni la religion ni le christianisme; elle n'est qu'une science, et, comme toutes les autres sciences, comme la philosophie qui est sa contre-partie, elle est soumise à tous les mouvements d'extension ou d'amoindrissement de l'intelligence humaine. La critique biblique ne serait redoutable que s'il était démontré qu'il n'y a pas de meilleures conceptions du christianisme que celles qui ont été reçues jusqu'à présent, ou encore que le christianisme est simplement un système théologique arrêté à jamais, et ne pouvant se modifier qu'à la condition de se corrompre. Celui qui le considère au contraire comme un principe de vie, capable de développement et de formes diverses, ne verra dans ces recherches que d'utiles moyens de pénétrer plus profondément dans sa véritable intelligence.

On peut aller plus loin encore. Supposez, hypothèse extrême, que la critique biblique ne laisse aux livres saints que cette autorité morale que les écrits de Platon ont pour les platoniciens, et ceux de tout autre grand chef d'école philosophique pour les disciples qui marchent sur ses traces; eh bien, alors encore on ne pourrait admettre que le christianisme, dans ses éléments propres et fondamentaux, fût emporté par la tempête; son esprit resterait toujours dans les livres saints, de quelque manière qu'on les considérât, et bon gré, mal gré, il saurait bien toujours se faire valoir comme l'expression la

plus pure du sentiment religieux. S'il ne s'imposait plus aux âmes comme un joug, au nom de l'autorité, il régnerait encore librement par l'acquiescement de la raison humaine. C'est d'ailleurs une opinion erronée de faire dépendre la religion chrétienne uniquement des livres du Nouveau Testament. Ils contribuent certainement à son maintien, à sa propagation et à sa pureté; mais il y avait une Église chrétienne avant que les Évangiles et les Épîtres fussent écrits, et il s'écoula un temps assez long avant que ces livres fussent répandus hors des Églises particulières auxquelles ils avaient été adressés dans le principe, et un beaucoup plus long encore avant qu'ils fussent réunis tels que nous les avons aujourd'hui. Lessing a fait déjà remarquer que l'Église chrétienne n'est pas sortie des écrits du Nouveau Testament, et que ce sont au contraire ces écrits qui sont sortis de l'Église. Le christianisme est un fait acquis à l'humanité; il serait difficile d'imaginer un bouleversement assez radical, assez profond dans la race humaine, pour pouvoir l'en dépouiller.

Enfin que l'on considère qu'il est des recherches auxquelles l'esprit humain ne peut plus renoncer une fois qu'elles ont été entamées; la critique biblique se trouve précisément dans ce cas. Quoi que nous fassions, partisans ou ennemis, il faut qu'elle marche jusqu'à ce qu'elle trouve une solution défi-

nitive, ou jusqu'à ce que la liberté de l'esprit soit encore étouffée par une nouvelle barbarie. On ne peut douter que plus d'un savant appliqué à la critique des livres saints n'ait regretté, à certaines heures, la candeur de la foi simple et ignorante. Regrets superflus ! il ne lui est pas plus possible de reprendre la foi paisible du charbonnier, que de ressaisir les brillantes et belles années de sa jeunesse. La seule foi solide à laquelle il lui soit désormais permis d'aspirer, c'est celle qui sortira du développement de la science.

DES ANTÉCÉDENTS DU CHRISTIANISME

Le besoin de remonter aux origines et d'aller surprendre la raison de chaque chose au moment même de sa naissance, constitue incontestablement le caractère le mieux marqué de la science dans la période actuelle de son développement. La théologie ne fait pas exception à cette tendance générale. Il n'est pas aujourd'hui pour elle de question plus importante que celle de la forme primitive du christianisme et des prolégomènes de son histoire. En portant ses recherches de ce côté, elle ne cède pas toutefois seulement à l'esprit général de notre temps; elle est encore entraînée par le mouvement imprimé depuis longtemps à ses travaux. La critique historique, appliquée aux études théologiques, après avoir été conduite de proche en proche, par l'enchaînement même des résultats obtenus, de

l'examen des doctrines ecclésiastiques à celui de l'enseignement apostolique qui est leur source plus ou moins pure, sent maintenant la nécessité de se rendre compte de cet enseignement lui-même, en le comparant à ses antécédents. Elle se trouve ainsi mise en présence de la question qui domine toutes les autres, qui seule peut les éclairer, celle de l'origine du christianisme.

On ne peut chercher les antécédents de la religion chrétienne que dans le milieu qui la vit naître, c'est-à-dire dans les dernières formes du judaïsme, dans les idées religieuses au milieu desquelles elle se produisit et qu'elle suppose[1]. Ce serait s'égarer que de faire intervenir ici et à son origine première, la philosophie grecque. Plus tard, cette philosophie exerça une action considérable sur le développement de la doctrine chrétienne, c'est un fait qu'on ne saurait contester; mais elle resta étrangère à sa formation primitive. C'est en vain que quelques théologiens, Hug entre autres, ont essayé de prouver que la langue grecque, et par conséquent aussi la connaissance de la littérature grecque étaient répandues parmi les Juifs de la Palestine avant l'ère chrétienne. Josèphe nous apprend que ses coreligionnaires de la Judée n'atta-

[1] Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftl. Théologie*, t. I, p. 18.

chaient aucun prix à l'étude des langues étrangères et qu'ils réservaient toute leur estime pour les hommes versés dans la connaissance et l'explication de la loi[1]. Depuis la persécution d'Antiochus Epiphanes, dont le projet d'helléniser les descendants de Jacob provoqua une révolte générale, tout ce qui était grec était en horreur aux Juifs de la Palestine. Quiconque cultivait la langue et la littérature de la Grèce ou semblait vouloir en adopter les mœurs, ne tardait pas à être regardé comme un traître[2]. Le Talmud a soin, dans les rares occasions où il fait mention de quelque docteur juif auquel cette connaissance n'était pas étrangère, d'expliquer aussitôt par quel concours de circonstances il avait été obligé de l'acquérir[3]. Enfin, le fait rapporté dans le livre des actes des Apôtres (xxi, 37-40) est une preuve sans réplique que le grec était en général ignoré dans la Palestine.

Quelques-uns des explorateurs des origines du christianisme, ont tourné leurs regards vers l'Inde antique[4]. Les analogies qu'ils ont fait remarquer entre quelques enseignements du fondateur de l'Église chrétienne et des doctrines des brahmanes

[1] Josèphe. *Antiquit.*, lib. xx, ch. 9.
[2] 2. *Maccab.*, I, 11 et suiv.
[3] *Des doctrines religieuses des Juifs*, p. 63.
[4] Nork. J. A. C. Richter, Venturini et d'autres encore.

ou des bouddhistes, sont pour la plupart forcées. Il en est cependant de réelles, on ne saurait le nier; mais ne pourraient-elles pas s'expliquer plutôt comme des manifestations semblables du sentiment religieux, que comme des emprunts? Ni Eckart, ni Tauler, ni Ruysbrock ne connaissaient les écrits des Plotin et des Proclus, dont les noms n'étaient pas vraisemblablement arrivés jusqu'à eux; et cependant combien de doctrines n'ont-ils pas enseignées, de combien d'expressions ne se sont-ils pas servis, qui se retrouvent presque littéralement dans les néoplatoniciens? Un point de vue étant donné, il est presque impossible que l'esprit humain n'arrive pas, dans tous les temps et dans tous les lieux, seulement de lui-même, à des idées identiques et à des manières semblables de les exprimer. En général, les analogies qu'on découvre entre deux systèmes ne sauraient prouver que l'un dérive de l'autre, qu'autant qu'on peut invoquer quelque fait historique en faveur de cette filiation ou du moins de sa possibilité.

Le bouddhisme, il est vrai, avait couvert l'Orient de ses missionnaires. On sait qu'il en vint jusqu'en Égypte, et peut-être serait-il possible d'établir qu'il existait des couvents bouddhistes non loin d'Alexandrie dans le siècle qui vit naître le christianisme. Il est probable que la Syrie fut aussi visitée par des propagateurs de la doctrine du Bouddha;

peut-être les esséniens des bords de la mer Morte, aussi bien que ceux des montagnes de la Samarie avaient entendu leur voix. Mais ni l'essénisme ni la théosophie judéo-alexandrine, qui seuls auraient pu être les intermédiaires entre le bouddhisme et le christianisme, ne paraissent avoir exercé quelque influence sur la première formation de la religion chrétienne. Dans tous les cas, les faits qu'on invoquerait en faveur d'une filiation quelconque entre les deux religions, sont trop vagues, trop incertains, pour avoir la moindre valeur probante. Arrivera-t-on jamais à des données historiques capables de servir de base légitime à quelques conjectures? Je ne sais, mais pour le moment la question doit être pour le moins réservée, sinon décidément résolue dans un sens négatif.

Le judaïsme seul offre un terrain solide pour la recherche des antécédents du christianisme. Déjà, au siècle dernier, les commentaires du Nouveau Testament de Lightfoot, de Schœttgen, de Meuschen et de Wolf avaient montré qu'il y a dans les plus anciens écrits rabbiniques une foule de dogmes qui s'accordent d'une manière surprenante avec les doctrines chrétiennes. Des travaux modernes, faits avec autant d'érudition, mais avec plus de méthode et de critique, ont mis ces analogies dans un nouveau jour et ont donné une connaissance plus claire et plus étendue de l'état moral et reli-

gieux des enfants d'Israël dans les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. On ne peut pas dire cependant qu'il ne reste plus rien à faire et que l'obscurité qui couvre l'époque de la naissance du christianisme ait été entièrement dissipée. Mais quelque insuffisantes qu'elles soient encore, ces recherches méritent d'être signalées à l'attention des hommes sérieux qui s'intéressent aux questions religieuses. La connaissance en est d'ailleurs nécessaire pour s'orienter dans les discussions soulevées en ce moment sur la théologie chrétienne pendant la période apostolique.

De toutes les tendances religieuses qui, dans le siècle antérieur à l'ère chrétienne, régnaient parmi les descendants d'Israël, trois seulement peuvent avoir exercé une action réelle sur le christianisme primitif : ce sont le pharisaïsme, l'essénisme et la philosophie religieuse des Juifs alexandrins.

Le pharisaïsme dominait dans les écoles de la Palestine. Il ne formait ni une secte, ni un parti dans la nation juive, comme on le dit communément ; il était le véritable représentant de la religion de l'immense majorité ; sa théologie était la théologie juive dans le sens le plus exact du mot. Les pharisiens étaient en politique ce que nous appellerions les patriotes, et en matière de croyances religieuses, les orthodoxes. Leurs écoles continuaient l'œuvre nationale, en la consolidant et en en tirant

toutes les conséquences légitimes[1]. C'est dans le milieu qu'ils avaient formé que vécut Jésus-Christ, et que se fit la première éducation religieuse des apôtres.

Les esséniens, faible minorité perdue au milieu de la nation juive, étaient, au contraire, une véritable secte. Séparés du reste de leurs coreligionnaires qu'ils tenaient pour des membres dégénérés de la famille de Jacob, n'assistant pas, par suite de scrupules de conscience, au culte public célébré dans le temple de Jérusalem, ils avaient un culte qui leur était propre et des croyances particulières, qu'ils avaient ajoutées aux croyances fondamentales de la synagogue. Ils habitaient dans des espèces de couvents, situés sur les rives orientales de la mer Morte. Leur organisation était semblable à celle qu'adopta plus tard le monachisme chrétien. Elle s'en distingue cependant en un point fort important. Cette secte formait une société secrète. Quand, après un noviciat de trois ans, on était admis dans son sein, on jurait de ne révéler à aucun profane les doctrines qui lui étaient particulières. Ennemis de la guerre et de l'esclavage, les esséniens pratiquaient la charité universelle; mais ces estimables sentiments étaient ternis par un orgueil spirituel extrême. Le caractère le plus saillant de leur théo-

[1] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, t. I, pp. 72 et 73.

logie était un mysticisme ascétique se perdant dans les régions nébuleuses de la théosophie.

On ignore quand et comment naquit cette société religieuse ; on ne connaît pas mieux quand et comment elle finit. Il paraît qu'elle ne survécut pas de beaucoup à la ruine de Jérusalem. Tout ce qu'on en sait, on le doit à Philon et à Josèphe[1]. Mais celui-ci, qui avait passé un an dans son sein, n'avait pas franchi le premier degré du noviciat, et ne connaissait pas, par conséquent, le fond de ses doctrines ; et Philon, comme Néander le fait remarquer, les présente non telles qu'elles étaient en réalité, mais telles qu'il lui convenait qu'elles fussent, pour que les Grecs éclairés vissent dans les esséniens des modèles de sagesse pratique[2].

La philosophie religieuse des Juifs alexandrins nous est bien autrement connue. Plusieurs des ouvrages dans lesquels elle est exposée sont arrivés jusqu'à nous, et ces divers documents, entre autres la *Sapience*, livre apocryphe de l'Ancien Testament, et surtout les écrits de Philon, ont été étudiés avec soin. Nous sommes ici sur un terrain historique, en dehors des conjectures et des hypothèses hasardées. Cette philosophie a, comme l'essénisme, une tendance mystique et ascétique ; mais

[1] Et aussi à Pline, qui décrit en quelques lignes son organisation extérieure. *Hist. natur.*, v, 25.

[2] Neander, *Geschichte der christl. Religion*, t. I, p. 39.

la culture grecque, dont elle a subi l'influence à Alexandrie, lui a donné une largeur de vues inconnue aux Juifs de la Palestine. Les Juifs alexandrins oublièrent de bonne heure leur langue nationale, et adoptèrent celle des Grecs, répandue à cette époque dans l'Égypte et dans l'Asie Mineure. Leur éducation fut grecque, et ils ne tardèrent pas à comprendre leur religion à travers cette éducation. Moïse expliqué par le platonisme, tel fut le point de départ de leur philosophie. Philon en fut l'expression la plus décidée et la plus remarquable. C'est à Alexandrie, foyer de la culture grecque, que ce mouvement fut le plus marqué ; mais il se produisit aussi, quoique sans s'élever à une forme scientifique, dans les villes de l'Asie Mineure. Là aussi les Juifs de langue grecque respirèrent un air plus libre qui eut pour effet de les élever au-dessus des préjugés étroits de leurs coreligionnaires de la Palestine. En général, le judaïsme perdit à l'étranger une partie de sa roideur et prit une tendance cosmopolite, que M. Reuss signale avec raison comme la réaction extrême contre l'esprit pharisaïque.

Telles sont les trois fractions du judaïsme dont on doit tenir compte dans la recherche des antécédents du christianisme. Il faut maintenant les com-

[1] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, t. I, pp. 98-122.

parer entre elles et relever les traits qui ont pu avoir quelque action sur la formation de la religion et de la théologie chrétiennes.

I

Les écoles pharisaïques de la Palestine, l'essénisme et la philosophie juive d'Alexandrie avaient, à côté de tendances diverses, des points de vue communs. Non-seulement, tous les enfants d'Israël se réunissaient dans le monothéisme, mais encore ils avaient tous également senti le besoin de dépouiller la conception de Dieu des anthropomorphismes, sous lesquels la simplicité antique l'avait présentée. Ce Dieu qui s'irrite, qui s'apaise, qui se repent, qui vient s'entretenir familièrement avec Abraham, sous les chênes de Mamré, comme un ami avec son ami, ce Dieu fait à l'image de l'homme, ne pouvait plus convenir à une époque plus réfléchie et plus raffinée. Mais en le spiritualisant, il fallait sauver l'autorité de la tradition écrite, pour laquelle les enfants d'Israël avaient tous un égal respect. Le même procédé fut employé à Jérusalem et à Alexandrie. En général, la version des Septante et les paraphrases chaldaïques adoucissent les expressions

du texte hébreu qui feraient supposer en Dieu des formes physiques et des passions semblables à celles des hommes. Là où il est question des mains de Dieu, elles parlent de la gloire de Dieu ou bien de sa puissance [1]. Quand le texte hébreu dit que Jéhovah parla à Moïse face à face, elles présentent l'entretien comme ayant eu lieu en songe, et quand il est raconté que Moïse, ou un patriarche, ou quelque prophète voit le Dieu d'Israël sur son trône, ce n'est pas Dieu qui est aperçu; d'après les traductions, c'est son lieu, sa puissance, sa gloire, en un mot, c'est une de ses manifestations [2].

Ces explications supposent un premier travail philosophique. On distingua en Dieu ce qui constitue son essence, et le par quoi il agit et se produit, pour ainsi dire, en dehors de lui; en d'autres termes, Dieu en soi et Dieu se manifestant. Ce mouvement de la pensée parmi les enfants d'Israël ne s'arrêta pas à cette distinction fondamentale. Poussé jusqu'à ses dernières conséquences, il tomba dans ce double excès, d'un côté, de ne plus reconnaître en Dieu qu'une cause première éternellement voilée aux yeux des faibles mortels, et d'un autre côté, de

[1] Notre législateur, dit Aristobule dans un passage conservé par Eusèbe, s'est exprimé avec noblesse en appelant « mains de Dieu » les opérations de sa puissance.

[2] Dähne, *Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin Religionsphilosophie*, t. II, p. 32 et suiv.

donner naissance à une philosophie fantastique qui peupla le monde suprasensible de plus de divinités subordonnées que n'en avait jamais créé l'imagination féconde de la Grèce païenne. Le christianisme primitif n'eut rien de commun avec ces deux travers, qui furent cependant contemporains de son origine et de sa propagation ; mais il n'en fut pas de même du gnosticisme, qu'il faut considérer comme une des formes particulières de la théologie chrétienne. Ces subtiles distinctions n'entrèrent aussi que dans de très-faibles proportions dans l'enseignement de la synagogue et dans la philosophie juive d'Alexandrie, tandis qu'elles envahirent l'essénisme, qui donna un développement considérable à la théorie des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde.

Les termes par lesquels on désigna, soit dans les écoles de la Palestine, soit parmi les Juifs alexandrins, les manifestations divines par opposition à l'essence invisible et immuable de Dieu, furent empruntés au langage des livres de l'Ancien Testament. Le mot *la Parole* [1] (*Memra* dans les Targums et *Logos* dans Philon) devint le nom le plus généralement employé de l'Être divin, intermédiaire entre Dieu et les choses créées [2]. Philon, qui

[1] Par allusion à *Genèse*, I, 3, 6, 9, etc.; *Psaume* XVIII, 31.
[2] Les termes les plus usités après celui de *parole*, sont : celui de *sagesse* dans les apocryphes alexandrins de l'Ancien Testa-

a fait une théorie complète du Verbe, le nomme le fils aîné, le fils unique de Dieu, l'image de la divinité, et le dépeint comme le créateur du monde, l'agent de Dieu auprès des hommes et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu [1]. Les mêmes dénominations se présentent, quoique moins développées, dans les apocryphes alexandrins de l'Ancien Testament, principalement dans la Sapience. Elles ne sont pas étrangères aux paraphrases chaldaïques qui attribuent les mêmes fonctions à la *Memra* [2]. Il n'est pas inutile de faire remarquer en passant que cette identité de la doctrine du Verbe chez les Juifs palestiniens et chez leurs coreligionnaires d'Alexandrie, prouve incontestablement que cette théorie n'a pas été empruntée à Platon [3] par les Alexandrins et qu'elle est un produit de la spéculation juive.

Cette doctrine avait pris chez les esséniens une

ment, et celui de *schechina* (présence, habitation de Dieu) dans le Talmud.

[1] Gfrœrer, *Hist. Geschichte des Urchristenthums*, t. I, pp. 168-326. Dähne, *Darstelt. der jüdisch-alex. Religionsphilos.*, t. I, p. 202 et suiv.; Keferstein, *Philo's Lehre von den gœttl. mittelwesen*, p. 25 et suiv.

[2] Schœttgen, *Horæ hebraicæ*, t. II, p. 5; Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. I, p. 307 et suiv.

[3] Ce n'est pas à dire que la théorie des êtres intermédiaires ne soit pas dans Platon, ni que Philon ne lui ait fait aucun emprunt dans le développement de sa doctrine du Verbe. Mais la théorie platonicienne et celle des Juifs d'Alexandrie n'ont qu'une ressemblance générale, qui ne suffirait pas pour prouver que la doctrine du Verbe vient du platonisme.

forme particulière. Regardant la matière comme la source du mal [1], ils avaient rompu tout rapport direct entre Dieu et le monde, et, pour maintenir l'action du divin sur les choses sensibles, ils avaient été obligés de pousser à l'extrême la distinction entre Dieu en soi et Dieu se manifestant au dehors, et d'étendre ce dernier terme en une série descendante d'êtres intermédiaires. Cette théorie, qui se lie très-bien d'ailleurs avec l'ensemble de leurs croyances, se trouve évidemment dans les noms des anges, qui, d'après Josèphe [2], occupaient la principale place dans leur enseignement secret, et c'est à elle encore que se rapporte ce que dit Philon de leur philosophie, qui portait exclusivement sur l'essence de Dieu et la production de l'univers [3].

On n'a pas d'autres détails sur cette partie de leur système; mais on ne s'éloignerait pas beaucoup de la vérité, ce me semble, en la supposant analogue à la théorie des *séphiroth* de la Kabbale et à celle des *éons* des gnostiques [4].

Les anciens Hébreux croyaient qu'après la mort, l'homme, semblable à une ombre, habite un lieu

[1] Cette notion de la matière se retrouve aussi dans Philon, mais dans un sens moins tranché. Dans tous les cas, Philon n'est pas toujours d'accord avec lui-même sur ce point. Dähne, *ibid.*, t. I, p. 188 et suiv.

[2] *Guerre des Juifs*, liv. II, ch. 8, § 7.

[3] Philon, *Quod omnis probus*, éd. Mangey, t. II, p. 458.

[4] Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. II, ch. 8, § 7.

souterrain, ténébreux, semblable à l'*Adès* des Grecs et à l'*Amenthi* des Égyptiens. Ce lieu était appelé le *Scheol.* Des croyances plus consolantes entrèrent dans la théologie juive deux siècles environ avant l'ère chrétienne. Mais ici nous trouvons une différence entre la manière dont les Juifs de la Palestine conçurent le retour des morts à la vie, et les idées que les Juifs alexandrins et les esséniens se firent de la continuité de l'existence humaine après la mort.

Diverses circonstances, que je n'ai pas à rechercher ici, conduisirent les docteurs de la Judée à croire que Dieu rappellera un jour les morts à la vie; mais, peu capables de vues spiritualistes, ils regardèrent l'existence future comme soumise aux mêmes conditions que l'existence présente: le rétablissement de la vie au delà du tombeau, fut pour eux une résurrection des corps [1].

La continuité de la vie humaine a sa raison, au contraire, chez les Juifs alexandrins, dans l'immortalité de l'âme. Philon ne connaît pas la doctrine de la résurrection des corps, et s'il l'avait connue, il aurait hautement protesté contre elle. Si la vertu consiste à fuir le corps pour rentrer dans notre patrie, qui est le monde des intelligences pures, comment pourrait-on croire que l'âme du juste puisse,

[1] 2 *Maccab.*, VII, 11; Cœlln, *Biblische Theologie*, t. I, p. 433-436.

dans un monde meilleur, être enchaînée à la chair [1]?

Les esséniens se rapprochent ici des Juifs alexandrins. Pour eux aussi, l'âme, tombée dans la prison du corps par suite d'une certaine séduction naturelle, doit travailler à se délivrer des liens de la matière, et quand elle s'est purifiée, elle s'envole dans les espaces de l'air [2].

Ces différentes fractions du judaïsme se divisaient encore sur une autre croyance bien autrement importante dans la question des antécédents du christianisme. Le point central des croyances religieuses des Juifs palestiniens, dans le siècle qui précéda l'ère chrétienne, était l'attente du Messie. Il n'est pas de doctrine qui ait autant occupé les docteurs juifs de cette époque, et qui ait été étudiée et déterminée dans d'aussi minutieux détails. L'ouvrage de Bertholdt sur ce sujet est une riche mine de précieuses indications ; tout n'y est pas cependant ; M. Gfrœrer a recueilli un grand nombre de traits qui y manquent [3].

Le libérateur qu'attendaient les Juifs de la Pales-

[1] Gfrœrer, *Hist. Gesch. des Urchristenthums*, t. I, p. 403 et suiv.; Dähne, *Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos.*, t. I, p. 330 et suiv.

[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. II, ch. 12 ; *Antiquités*, liv. XIII, ch. 9, liv. XVIII, ch. 2; Dähne, *Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilos.*, t. I, p. 485; Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, p. 335 et suiv.

[3] Gfrœrer, *Das Jahrhund des Heils*, *pass.;* Cœlln, *Biblische Theologie*, t. I, pp. 487-511 ; ulterbeck, *Neutest. Lelharbegr*, t. I.

tine, devait descendre de David, de ce roi, dont le nom, comme le fait observer M. Gfrœrer, jouait dans les légendes de la Judée le même rôle que les noms d'Alexandre, de César et de Charlemagne dans les légendes des peuples de l'Occident [1]. Une étoile miraculeuse, venant de l'Orient, annoncerait sa naissance, et la Galilée serait le premier théâtre de ses actes merveilleux [2]. Réunissant en lui les vertus de Moïse et celles de David, mais plus grand que l'un et que l'autre, il marquerait son passage sur la terre par des prodiges et par des enseignements supérieurs à ceux du législateur hébreu, et par des victoires plus éclatantes que celles du roi prophète [3]. Les yeux des aveugles ne seraient plus fermés, les oreilles des sourds seraient ouvertes, la langue des muets déliée [4]. Il donnerait au peuple une nourriture miraculeuse, comme l'avait fait autrefois Moïse dans le désert, et, conformément à la prédiction d'Esaïe, il se chargerait lui-même des douleurs de la nation pour l'en délivrer [5]. Enfin il confondrait le mal, ruinerait la ligue des rois conjurés contre la vérité et donnerait à Israël la domination sur toute la terre [6].

1 Gfrœrer, *Das Jahrund. des Heils*, t. II, p. 231.
2 Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, p.. 358.
3 Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, p. 318 et suiv.
4 Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, pp. 251 et 252.
5 Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, p. 207 et suiv.
6 Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, p. 233 et suiv.; Bertholdt, *Christologie*, p. 188 et suiv.

Les docteurs juifs avaient arraché aux anciennes prophéties messianiques le secret de l'époque précise de leur accomplissement. Par un de ces rapprochements arbitraires, si chers à l'exégèse rabbinique, ils avaient vu dans le récit de la création une image de l'histoire du monde, et comme c'était un principe établi[1] que mille ans sont comme un jour devant l'Éternel, ils avaient admis que le monde, dans son état actuel, durerait six mille ans, correspondant aux six jours de la création, et se divisant ainsi : deux mille ans avant la loi, deux mille sous la loi, et deux mille depuis la venue du Messie jusqu'à son triomphe définitif; alors commencerait son règne proprement dit, règne qui durerait mille ans, pour représenter le jour du repos du Seigneur[2].

Les avantages du règne du Messie étaient exclusivement réservés aux enfants d'Israël, d'après les enseignements des écoles de la Palestine. Tous les descendants de Jacob y prendraient part; ceux qui avaient été moissonnés par la mort ressusciteraient pour se joindre à ceux qui vivraient à cette époque, et, devenus semblables aux anciens prophètes par les dons spirituels[3], ils goûteraient

[1] D'après *Psaume*, xc, 4.

[2] Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, pp. 198-218. Cœlln, *Bibl. Theologie*, t. I, p. 507 et suiv. Bertholdt, *Christol.*, pp. 193 et 194.

[3] Gfrœrer, *Ibid.*, t. II, p. 249. *Joël*, II, 28.

tous ensemble les délices de la Sion céleste, tandis que les nations païennes, arrêtées à la porte, s'écrieraient à la vue de leur félicité : Heureux est le peuple qui jouit d'un si grand bonheur [1]. Quelques docteurs, plus bienveillants pour les incirconcis, pensaient cependant qu'ils se convertiraient à la fin des temps, et qu'ils deviendraient prosélytes de la Porte. Mais, même alors, ils resteraient inférieurs aux enfants d'Israël. C'est là un trait essentiel du judaïsme palestinien. Un esprit national exclusif le pénètre jusque dans ses plus intimes profondeurs. Les promesses, les espérances, le salut, sont pour eux seuls ; les Grecs et les Barbares n'y ont aucun droit.

L'ensemble de ces croyances messianiques forme le fond de toutes les apocalypses, écrits d'origine palestinienne, destinés à peindre les événements qui doivent précéder la venue du Messie sur la terre, ceux qui doivent signaler sa présence, ceux enfin qui se rapportent à son règne. L'étude de ces singuliers ouvrages, poursuivie dans ce moment en Allemagne avec un vif intérêt, ne sera pas une des parties les moins utiles des recherches entreprises sur les antécédents du christianisme [2].

Un autre ordre d'idées régnait chez les Juifs

[1] Bertholdt, *Christol.*, p. 224.
[2] *Revue Germaniq.*, t. III, p. 119 et suiv.

alexandrins. Étrangers à la mère patrie, ne s'intéressant plus à ses destinées qu'au point de vue religieux, ils n'avaient que faire d'une doctrine inséparable de la vie politique du judaïsme, doctrine qui prend de nouvelles proportions chaque fois que la résistance à la persécution a besoin pour se soutenir de l'espérance d'un triomphe futur. L'idée du Messie s'obscurcit peu à peu chez les Juifs alexandrins, comme elle s'est presque éteinte partout où les débris de la famille d'Israël, trouvant tolérance et sécurité, se sont identifiés plus ou moins avec les peuples de race différente au milieu desquels ils sont dispersés et dont ils ont adopté les mœurs, les sentiments et en général la manière de penser.

M. Frankel est d'une opinion contraire. Il prétend que les idées messianiques se développèrent plus tôt et plus largement à Alexandrie qu'à Jérusalem, et qu'elles étaient peu répandues dans la Palestine, même pendant la période des Machabées. Et la raison qu'il en donne, c'est que l'éloignement de la patrie, le désir d'y rentrer, et l'aversion pour les Grecs qui les méprisaient, attachèrent les Juifs d'Égypte à l'attente du libérateur promis par les prophètes[1]. L'histoire me paraît donner le démenti

[1] Frankel, *Neber den Einfluss der palästin. Exegèse auf die alexandr. Hermeneutik.*, pp. 50 et 182.

le plus formel à cette opinion. Il n'y a pas même une seule allusion aux espérances messianiques dans le livre de la Sapience ; elles sont étrangères à la philosophie de Philon. Elles remplissent, au contraire, les paraphrases chaldaïques et les apocalypses juives ; elles font le sujet d'une foule de discussions rabbiniques recueillies dans le Talmud. En un mot, elles abondent dans les documents palestiniens; elles sont absentes des écrits alexandrins.

Le nom de Jérusalem a perdu de son prestige auprès des Juifs d'Égypte : comment autrement auraient-ils, au mépris des prescriptions les plus positives de la loi juive, construit un temple à Léontopolis? Il n'y a pas dans Philon un seul vœu pour la prospérité de la ville sainte. Ce ne fut qu'au point de vue religieux, et par horreur du polythéisme, que les Juifs alexandrins restèrent attachés à leur nationalité. Leur véritable patrie, c'est leur foi religieuse ; ils n'en connaissent pas d'autre. Au contact de la culture grecque, les aspérités du caractère israélite s'adoucirent ; le particularisme juif s'effaça presque entièrement et fit place à des vues plus humaines, plus libérales. Le monothéisme triomphera, il est vrai ; on en a une aussi ferme assurance à Alexandrie qu'à Jérusalem ; il se répandra parmi tous les peuples, chassant de la lumière de la vérité les erreurs du polythéisme et de l'idolâtrie ;

mais, pour les Juifs alexandrins, ce progrès s'accomplira par le développement de la culture intellectuelle, par la propagation de la philosophie. Le rêve de la domination du monde par la nation juive ne leur est jamais monté à l'esprit. Il y a un abîme entre les espérances de Philon et celles des rabbins de la Palestine[1].

Quelle est donc, d'après la philosophie alexandrine, la prérogative des Juifs sur les autres hommes? C'est d'avoir reçu, par Moïse et les prophètes, la connaissance de la vérité, tandis que les autres peuples ont été obligés de la chercher péniblement, souvent sans la trouver. Mais ils y arriveront enfin, Philon le croit du moins, soit par leurs propres efforts, soit par la lumière que le mosaïsme est appelé à répandre parmi eux.

Les esséniens partageaient-ils les croyances de leurs coreligionnaires de la Palestine sur le Messie? Admettaient-ils avec eux que les enfants d'Israël régneraient un jour sur toutes les nations du monde? Josèphe et Philon se taisent également sur ces deux points; mais des inductions fort plausibles peuvent nous faire croire que, tout en tenant aux préjugés nationaux aussi fortement que les pharisiens, ils ne partageaient ni leurs espérances messianiques ni leurs illusions politiques.

[1] Cœlln, *Biblische Theologie*, t. I, pp. 484-487.

J'ai déjà fait remarquer qu'ils se considéraient comme les véritables Israélites et les seuls dépositaires fidèles du mosaïsme. C'est dans ce sentiment qu'ils s'étaient séparés du reste de leur nation qui, à leurs yeux, n'avait pas su garder sa pureté. Ils s'abstenaient, il est vrai, d'assister au culte célébré dans le Temple; mais c'était seulement parce qu'il était souillé par la présence des Juifs profanes. Ils le tenaient pour une institution sainte [1]. Ne peut-on pas conclure de là que les préjugés de religion et de race étaient encore plus fortement enracinés en eux que dans les pharisiens? Après la ruine de Jérusalem, ils furent particulièrement odieux aux vainqueurs, qui les poursuivirent à outrance. Cet acharnement indique évidemment que, malgré leur horreur pour la guerre, ils avaient pris parti pour la cause nationale [2]. Quand, dans les temps antérieurs, on les voit apparaître dans l'histoire, on les trouve toujours du même côté que les pharisiens, zélés défenseurs de l'indépendance d'Israël [3]. Ils tiennent également le peuple en haleine, les uns par leurs prophéties, les autres par leur enseignement, peut-être aussi par leurs intrigues. Le sentiment national rapprocha donc toujours les essé-

[1] Neander, *Geschichte der christl. Religion*, t. 1, p. 39.
[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. II, ch. 12.
[3] Josèphe, *Ibid.*, liv. I, chap. 3, § 5. *Antiquités*, liv. XV, ch. 10, § 4; liv. XVII, ch. 12, § 2.

niens des pharisiens, dont ils partagèrent, dont ils exagérèrent même probablement toutes les vues exclusives sur les privilèges du peuple élu. Sous ce rapport, ils s'éloignent d'autant des idées philosophiques et libérales des Juifs alexandrins.

Et cependant, ni les espérances messianiques, ni les illusions des pharisiens sur une prochaine domination universelle des Juifs ne peuvent se concilier avec l'ensemble de leurs croyances. La doctrine du règne du Messie est inséparable de celle de la résurrection des corps. L'établissement de ce règne suppose, en effet, que tous les enfants d'Israël y prendront part, et, par conséquent, que tous seront rappelés à la vie. La doctrine essénienne de l'immortalité de l'âme et de son passage, après qu'elle est délivrée des liens du corps, dans les plaines éthérées du ciel, est une négatión et de la résurrection des corps et de la future réunion de tous les descendants de Jacob dans le royaume messianique. Une secte qui faisait consister la félicité future dans une vie purement spirituelle, dans un entier dégagement de la matière, ne pouvait partager les idées quelque peu matérialistes des pharisiens; elle devait entendre dans un sens allégorique tout ce qu'on enseignait dans les écoles rabbiniques sur la venue et le règne du Messie.

Telle n'est pas l'opinion de M. Hilgenfeld. Ce savant critique attribue aux esséniens la composi-

tion des apocalypses juives, ou du moins il les range parmi les Juifs qui s'occupèrent le plus des idées apocalyptiques [1]. La principale raison sur laquelle il se fonde, c'est que l'ascétisme et le prophétisme, caractères distinctifs de cette secte, conviennent très-bien aux auteurs de ces écrits. Ce n'est pas là une preuve suffisante. L'ascétisme ne fut pas le partage exclusif des esséniens; il y avait dans la Palestine, en dehors de leurs congrégations, des ascètes qui avaient la prétention de vivre à la manière des anciens prophètes hébreux. Tel était, par exemple, ce Bane, auprès duquel Josèphe raconte, dans son *Autobiographie,* qu'il passa trois ans. Il faut ajouter que ceux des pharisiens qu aspiraient plus particulièrement à la sainteté, s'adonnaient à des pratiques ascétiques; en général, dans leurs rangs, on attachait un grand mérite aux austérités et aux abstinences [2].

Le prophétisme était trop répandu parmi les Juifs, pour être la marque particulière d'une secte ou d'une école. Les esséniens cultivaient sans doute la prophétie, et Josèphe nous apprend que leurs prédictions s'accomplirent souvent; mais le Talmud en dit autant d'une foule de docteurs juifs

[1] Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik,* p. 52 et suiv.; *Zeitschrifft für wissenschaftl. Theologie,* t. I, p. 134 et suiv.
[2] *Matth.,* VI, 16; IX, 14; XXIII, 14; *Marc,* II, 18; *Luc,* XVIII, 12.

qui n'appartenaient pas à cette secte. Si l'on excepte ces deux traits, l'ascétisme et le prophétisme, qui conviennent d'ailleurs à tous les Juifs, il n'y a rien, dans les apocalypses, qui rappelle les doctrines essentielles de l'essénisme, ni la préexistence de l'âme, ni son immortalité, ni la théorie des êtres intermédiaires [1]. On y trouve, au contraire, au premier rang, des croyances opposées, celle entre autres de la résurrection des morts.

Il faut enfin signaler une autre différence fondamentale entre les écoles pharisaïques de la Palestine et la théosophie des Juifs alexandrins. Des deux côtés, la Bible est l'unique source de la connaissance des choses saintes; mais on ne l'interprète pas de la même manière à Alexandrie qu'à Jérusalem.

L'interprétation allégorique domine parmi les Juifs d'Égypte. Philon ne voit dans les antiques traditions hébraïques qu'un ensemble de symboles. Les récits les plus simples et les plus clairs doivent, à tout prix, avoir un sens caché. C'est ainsi que l'histoire des patriarches est pour lui une allégorie, dans laquelle Moïse s'est proposé de décrire les états de l'âme (τροποι τῆς ψυχης). La naïveté du récit plaide

[1] Les anges jouent, il est vrai, un grand rôle dans les apocalypses; mais l'office qu'ils remplissent d'après ces livres, est tout à fait différent de celui que les esséniens leur attribuaient, autant du moins qu'on en peut juger par ce que Philon rapporte de leurs spéculations théosophiques.

en vain pour le sens historique de ces antiques légendes nationales ; cette naïveté est précisément pour Philon la preuve qu'il n'y a là que des symboles. Il serait puéril, ce lui semble, de croire que Moïse eût perdu son temps à parler des affaires domestiques d'anciens personnages, de leurs naissances, de leurs mariages, du nombre de leurs enfants, petits événements de famille sans intérêt et sans instruction pour les âges suivants [1]. Un seul trait donnera une idée de cette interprétation, et je le choisis, non parce qu'il est le plus extraordinaire, mais parce qu'il reparaît sous une forme analogue dans un écrit du Nouveau Testament [2].

On connaît l'histoire de Sara et d'Agar, l'une la femme d'Abraham, l'autre sa concubine. C'est là un détail de mœurs parfaitement conforme à tout ce que nous savons de la vie patriarcale ; les livres saints l'ont enregistré pour faire connaître à la fois la parenté des Edomites et des Israélites, et la supériorité native de ceux-ci. Philon y voit bien autre chose. D'après lui, Moïse a voulu nous dépeindre dans ce récit allégorique la méthode d'après laquelle il faut procéder dans l'acquisition de la connaissance. La concubine est le symbole des sciences profanes, dialectique, rhétorique, géomé-

[1] *De congressu quærendæ eruditionis*, dans *Philonis opera*, t. I, p. 525.

[2] *Galates*, IV, 22-31.

trie, musique, etc.; l'épouse légitime, le symbole de la science divine et parfaite. Celui qui veut s'élever jusqu'à la pure connaissance de Dieu, — Abraham est le symbole de cet homme. — commencera par l'étude des sciences profanes; elles prépareront son esprit à des conceptions d'un ordre supérieur. Elles lui apprendront qu'il y a un Dieu; c'est là le plus haut point auquel elles puissent le conduire. Il faut alors passer dans une plus haute sphère, dans celle de la connaissance contemplative, qui seule peut nous apprendre ce que Dieu est. Cette science contemplative est le complément des sciences profanes; mais sans la possession de celles-ci, on essayerait en vain d'aborder celle-là. C'est ce que nous enseigne Moïse, quand il nous dit que Sara resta stérile, tant qu'Abraham n'eut pas eu un enfant d'Agar. Le patriarche, symbole de l'âme qui cherche Dieu, n'obtint aucun résultat de la contemplation avant d'avoir d'abord cultivé les sciences profanes[1].

C'est par une méthode tout à fait semblable que les esséniens parvenaient à trouver dans la loi toute leur théosophie. Sous ce rapport, ils suivaient la même voie que les Alexandrins, quoiqu'ils n'arri-

[1] *De congressu quærendæ eruditionis*, au commencement. Philon revient sans cesse sur le rapport des sciences profanes et de la science divine, qu'il retrouve toujours dans les récits du *Pentateuque*, où il est question de concubine et de femme légitime

vassent pas toujours aux mêmes conséquences.

L'exégèse des écoles rabbiniques de la Palestine est différente, sans être plus raisonnable. Ce n'est plus l'interprétation allégorique qui domine dans ces écoles[1]; mais on n'y a pas un plus grand respect pour le sens littéral et historique. Chaque phrase, chaque membre de phrase, que dis-je? chaque mot isolé, séparé du contexte, de ce qui le précède et l'amène, de ce qui le suit et l'explique, devient un thème sur lequel la subtile dialectique et la féconde imagination des docteurs d'Israël brodent les variations les plus hasardées. On en a vu déjà un exemple dans ce que j'ai rapporté de l'explication des six jours de la création qui, rapprochés du verset 4 du psaume XC, indiquent la durée de l'état actuel du monde. C'est surtout dans l'interprétation des prédictions messianiques ou des passages regardés comme des prédictions relatives au Messie, que l'exégèse palestinienne poussa jusqu'à l'extravagance ses procédés arbitraires et artificiels[2].

1 M. Frankel prétend que l'interprétation allégorique régna d'abord dans les écoles de la Palestine, et qu'elle passa de là à Alexandrie (*Ueber den Einfluss der palästin. Exegese*, p. 30). Je crois qu'il serait difficile d'en donner des preuves. Quand Philon parle de l'antiquité de cette méthode d'interprétation parmi les Juifs (*Quod omnis probus liber*, p. 876), il fait allusion à des écrivains alexandrins antérieurs et non aux écoles palestiniennes, dont il n'avait qu'une vague connaissance.

2 *Revue Germaniq.*, t. III, p. 128, note 1re.

II

Les tendances que je viens de signaler dans les doctrines religieuses des écoles palestiniennes, des esséniens et de la philosophie juive d'Alexandrie, se reproduisent dans leurs théories morales. Il est nécessaire de les suivre sur ce terrain.

On a déjà vu que pour Philon, et en général pour les Juifs alexandrins, tous les efforts de l'homme doivent tendre à dégager son âme des liens du corps. De là un ascétisme poussé jusqu'à l'extase. Mais ce n'est pas un ascétisme brutal, repoussant tout développement des facultés de l'esprit. Loin d'être condamnée comme n'enfantant que l'erreur ou même seulement dédaignée comme inutile, la culture intellectuelle est, pour eux, d'une indispensable nécessité. Le travail rationnel ne peut être séparé du travail moral; ils doivent se confondre pour conduire l'âme à Dieu. On aperçoit ici l'empreinte de la science grecque. Le mysticisme des Juifs alexandrins est ardent, mais raisonné; leur ascétisme revêt une forme spiritualiste et philosophique.

Philon est plein d'admiration pour la discipline

des thérapeutes et des esséniens; il ne la donne pas cependant pour modèle; il ne l'adopte point pour lui-même. Il raconte qu'il s'était souvent retiré dans le désert, loin de ses parents et de ses amis, pour se recueillir en lui-même et pour se livrer tout entier à la méditation; mais que cette vie solitaire ne lui avait pas réussi et qu'il avait appris, par sa propre expérience, qu'il ne suffit pas de se séparer du monde pour se délivrer des pensées impures qu'on porte dans son cœur[1]. Pour lui, les véritables moyens de purification de l'âme, c'est l'étude, la réflexion, la fuite de la dissipation et des vulgarités de la vie ordinaire. L'emploi le plus convenable de ces procédés généraux est laissé à l'appréciation de quiconque en fait usage. Ainsi cet ascétisme mystique, quelque irrationnel qu'il soit en principe, cherche à s'allier dans la pratique avec le libre mouvement de l'âme, avec le développement intellectuel et la culture de la raison.

C'est aussi l'ascétisme qui caractérise l'essénisme, mais un ascétisme réglementé, le pire de tous, puisqu'il tue la spontanéité et l'individualité, et qu'il fait de l'homme une machine, précisément dans ce qui doit être l'expression la plus vraie de sa libre détermination. On peut croire, il est vrai, que

[1] *Leg. allegor.*, II, dans *Philonis opera*, t. I, p. 81; Neander, *Geschichte der christlich. Religion*, t. I, p. 51.

les abus de la vie conventuelle étaient corrigés en partie par le travail journalier, imposé aux membres de l'association, ou du moins à ceux des degrés inférieurs. Mais ce système n'en était pas moins déplorable, et dans son principe, en ce qu'il détruisait toute liberté, et dans ses conséquences, en ce qu'il habituait à prendre une règle artificielle pour la voix de la conscience.

La morale pharisaïque ne donnait pas dans les erreurs de l'ascétisme, mais elle tendait à réglementer la vie tout aussi fortement que les prescriptions esséniennes, et, comme elle s'adressait à la vie sociale et domestique tout entière, bien autrement variée que la vie conventuelle, elle était entraînée nécessairement à entrer dans des détails infinis, et à indiquer une règle pour toutes les actions possibles. Il ne faudrait pas cependant être trop sévère pour les anciens docteurs juifs. Leur erreur ne fut qu'un malentendu, malentendu funeste, mais qui s'explique aisément. Le code religieux des enfants d'Israël étant en même temps un code de lois, leur théologie se trouva inséparablement unie à la jurisprudence, à une jurisprudence s'étendant sur la vie tout entière, et la suivant jusque dans ses moindres détails. Cet amas d'ordonnances, nécessaire pour un peuple grossier, aurait dû être ramené à quelques principes généraux, à mesure que les enfants d'Israël acquéraient un plus grand

développement spirituel, et c'est ce qu'essayèrent de faire les prophètes qui s'efforcèrent de spiritualiser les lois mosaïques. Mais ce travail ne fut pas poursuivi à l'époque de la restauration du peuple juif, après le retour de la captivité de Babylone. Les chefs du peuple, pour prévenir d'anciens abus, crurent devoir lier fortement la vie des Israélites à la lettre même des ordonnances de Moïse. Ce fut une erreur, peut-être inévitable en ce moment; mais, une fois engagé dans cette voie, il ne fut plus possible de revenir en arrière. Après avoir réglementé les actes les plus marquants de l'existence humaine, il fallut réglementer les moins importants, tout se tenant et s'enchaînant dans la vie. La subtilité rabbinique n'oublia rien ; tout fut réglé et décidé, dedepuis les questions les plus relevées jusqu'au nombre de pas qu'il est permis de faire le jour du Sabbat.

Le Talmud est le beau idéal d'une réglementation complète de toutes les actions humaines. Il ne laisse aucune place à la libre détermination. L'Israélite, pour savoir ce que le devoir commande, n'avait que faire de sa conscience ; il lui suffisait de savoir ce qu'avait décidé la tradition des écoles. Il est vrai que cette machine morale n'avait pas atteint toute sa perfection au moment de la naissance du christianisme; mais ses principales pièces fonctionnaient déjà ; les décisions minutieuses de la casuistique enlaçaient la meilleure partie de la vie de l'Israélite,

S'il fallait cependant s'en rapporter aux traditions juives, une morale bien autrement relevée aurait été enseignée, vers le milieu du siècle qui précéda l'ère chrétienne, dans une des plus célèbres écoles de la Judée. Hillel soutint, dit-on, contre Schammaï, que le sentiment fait la moralité de l'acte, moralité qui ne doit pas se mesurer sur l'action extérieure. Il ajoutait que la conscience suffit au non-israélite pour lui ouvrir le chemin de la béatitude future [1]. Le Talmud nous apprend encore qu'un des nombreux points de discussion soulevés entre les deux docteurs, portait sur les obligations à imposer aux prosélytes, et que, tandis que Schammaï voulait les soumettre à tous les préceptes pharisaïques, Hillel prétendait qu'il ne fallait leur demander que l'observation de ce précepte : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même [2]. »

La tradition juive a conservé de ce rabbin une parole tellement analogue à une déclaration de Jésus-Christ [3], qu'il semble impossible que l'une des deux ne soit pas la copie de l'autre. A un jeune païen qui lui demandait un résumé de la loi, Hillel répondit : « Ce que tu veux qu'on te fasse, fais-le

[1] Compar. *Romains,* II, 14 et 15.

[2] *Talmud, Sanhédrin,* fol. 88, Lutterbeck, *Die neutestam. Lehrbegriffe,* t. I, p. 280.

[3] *Matth.* XIX, 16-22; XXII, 35-40; *Marc,* XII, 28-31; *Luc,* X, 25-28.

toi-même aux autres; c'est là le sommaire de la loi. tout le reste n'en est qu'une application et qu'une conséquence[1].

Que croire de ce spiritualisme moral du docteur juif, quand dans la plupart des maximes qui nous restent de lui et dont on ne peut contester l'authenticité, on ne trouve, à la place de cette hauteur de vue, que l'inspiration d'un utilitarisme passablement vulgaire[2]; et quand dans le développement de la science rabbinique on ne voit plus que des traces rares et effacées de cette tendance élevée, et de cet enseignement spiritualiste, auquel cependant le ciel lui-même avait donné sa sanction[3]?

Ce n'est pas à dire toutefois qu'aucun autre docteur d'Israël n'ait trouvé des accents aussi purs que ceux que j'ai cités d'Hillel. Les paraphrases chaldaïques et le Talmud contiennent un assez grand nombre de préceptes empreints d'un esprit analogue à celui de l'Évangile. Mais ces maximes, brillantes étoiles sur le ciel nébuleux de la tradition rabbinique, n'ont pas jeté une assez vive lueur pour illu-

[1] Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, p. 136.

[2] *Pirke Abboth*, ch. 1 et 2.

[3] D'après le *Talmud*, la fille de la voix (Bath-Kol) déclara que les paroles d'Hillel et de Schammaï étaient les paroles du Dieu vivant; mais que l'Halaka devait suivre l'école d'Hillel (Lightfoot, *Opera*, t. II, p. 6.) Dans un autre passage, le *Talmud* raconte que l'école de Schammaï dressa des embûches à celle d'Hillel, et la détruisit (*Tract.Sabbath.*, fol. 3). Faut-il conclure de là qu'elle la supplanta et la remplaça dans l'opinion publique?

miner et teindre de leurs feux la morale pharisaïque tout entière. Aussi longtemps qu'on arrête son attention uniquement sur ces éléments exceptionnels, on se croit en plein christianisme. L'illusion cesse, dès que l'on considère l'ensemble dans lequel ces détails sont noyés. Une casuistique sèche et aride, un formalisme étroit, une réglementation mesquine des petites choses comme des grandes, des choses particulières comme des choses générales [1], la lettre des prescriptions légales mise à la place de l'inspiration de la conscience et du libre jugement individuel, tels sont les caractères les plus marqués du Talmud, résultat d'un travail lent, mais continu, qui commença plusieurs siècles avant l'ère chrétienne et qui ne fut achevé que plusieurs siècles après. C'est à cet ensemble qu'il faut regarder, c'est de cet esprit général qu'il faut tenir compte, quand on veut comparer la morale rabbinique et la morale chrétienne. Dans cette comparaison, les analogies de détail qui les rapprochent, disparaissent, et il ne reste que les tendances générales qui les séparent l'une de l'autre à une distance infinie [2]. C'est d'un côté la légalité, c'est-à-dire la simple obligation d'une conformité extérieure de l'action avec une règle positive ; c'est de l'autre la moralité

[1] Philipson, *Le développement de l'idée religieuse*, trad. franç., p. 162 et suiv.

[2] Lutterbeck, *Die neutestam. Lehrbegriffe*, t. I, pp. 312-314.

c'est-à-dire la nécessité de la conformité du sentiment qui préside à l'action, avec l'idée du devoir, tel que le comprend une conscience droite et éclairée. Que Hillel et avec lui d'autres docteurs d'Israël se soient élevés au-dessus de la légalité, et qu'ils aient saisi la valeur de la moralité, il n'y a là rien de bien extraordinaire. Mais leurs idées entrèrent dans le courant des tendances juives de cette époque, et l'école les conserva de la même manière que les anciens Égyptiens conservaient les corps morts, en les réduisant à l'état de momies [1].

Il est une dernière observation qu'il convient de présenter ici. Les maximes morales des anciennes écoles juives, qui portent le plus l'empreinte de l'esprit chrétien et qu'on serait disposé à regarder comme des antécédents légitimes du christianisme, ne nous ont été transmises que dans des compilations postérieures à l'ère chrétienne. Appartiennent-elles, dans leur forme actuelle, aux docteurs auxquels elles sont attribuées? De Wette en doute; il est disposé à croire qu'elles ont été retouchées, peut-être sous l'influence de la morale chrétienne [2], et l'on incline à penser comme lui, quand on considère que ce ne sont là que des détails perdus dans une masse indigeste de discussions frivoles, d'ordi-

[1] Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, pp. 142-150.

[2] De Wette, *Biblische Theologie*, p. 192. Cœlln partage ce sentiment, *Biblische Theologie*, t. II, p. 21.

naire sans élévation, et portant tous les signes d'une extrême sécheresse d'âme. Mais d'un autre côté, pourquoi n'aurait-on retouché que ces quelques sentences isolées? Dans quelle intention aurait-on entrepris ce travail, d'ailleurs fort inutile?

Une histoire critique du Talmud pourrait seule jeter quelque jour sur la marche et le développement de la science juive, dont on ne saisit guère encore que les traits généraux. Ce travail ne se fera certainement pas de longtemps. Mais il en est un plus facile, plus limité et à la rigueur suffisant pour la solution des questions soulevées aujourd'hui sur les origines du christianisme. Je veux parler d'une étude approfondie de l'école d'Hillel. C'est à cette école qu'on est sans cesse ramené. Saint Paul en est sorti, Gamaliel, son maître, petit-fils d'Hillel, figure sous un jour avantageux dans les *Actes des Apôtres* (v. 34), il est un des rares docteurs d'Israël auxquels le Talmud attribue la connaissance de la philosophie grecque, il est même représenté comme un propagateur décidé de cette philosophie. Il est bien probable que cette science si vantée se bornait à une connaissance empirique de la langue grecque, dont ses rapports avec les Hérodes lui rendaient l'usage indispensable. Mais au point où en sont arrivées les recherches théologiques, on ne peut pas se contenter de conjectures.

Le résumé que je viens de tracer, quelque sommaire qu'il soit, suffit, à la rigueur, pour donner une idée générale des tendances religieuses du judaïsme palestinien, de l'essénisme et de la philosophie juive d'Alexandrie, et de ce qui, dans leurs doctrines et dans leurs principes de morale, présente des analogies avec certaines parties de l'enseignement de Jésus-Christ et de celui des Apôtres. Il s'agit maintenant de constater ces analogies et d'examiner jusqu'à quel point on peut, en s'appuyant sur les travaux modernes de la critique historique, se faire une idée claire de l'action que ces formes du judaïsme ont exercée sur la formation du christianisme et sur celle de la théologie chrétienne.

III

Depuis le milieu du siècle dernier jusqu'à nos jours, on a essayé, et à diverses reprises, d'expliquer le christianisme comme le produit naturel de l'une ou de l'autre des tendances juives antérieures. Ces diverses hypothèses ont eu plus ou moins d'approbateurs, plus ou moins de retentissement ; aucune n'a réussi à résoudre le problème de l'origine

de la religion chrétienne. Chacune d'elles, fondée sur quelques rapprochements spécieux, explique bien d'une manière plus ou moins satisfaisante un des nombreux détails du christianisme; mais tout le reste lui échappe. Ce qui demande surtout à être pris en considération, le génie propre de la religion nouvelle, ce qui la distingue de toutes les religions et de toutes les philosophies antérieures, est, ou méconnu, ou laissé de côté. C'est là l'écueil contre lequel elles viennent toutes se briser.

La plupart d'entre elles sont d'une frivolité qui étonne. Telle est, par exemple, celle de Bahrdt [1], qui cherche l'origine du christianisme dans la philosophie juive d'Alexandrie. Que cette philosophie ait exercé une action marquée sur le développement de la théologie chrétienne, c'est un fait incontestable; mais entre elle et l'enseignement de Jésus-Christ, il n'y a de commun qu'une certaine tendance spiritualiste et universaliste, et cette tendance, le fondateur du christianisme ne l'a certainement pas empruntée à Philon. La religion chrétienne, née dans la Palestine, n'a point eu, à ses premiers moments, de contact avec la philosophie alexandrine, qui n'a jamais entamé le judaïsme palestinien.

Telle est encore l'hypothèse soutenue par Des-

[1] *Briefe über die Bibel in Volkston*. Berlin, 1784.

Cotes[1], qui crut trouver dans l'opposition constante de Jésus-Christ aux Pharisiens, une indication certaine que le christianisme était né du sadducéisme. Par quel étrange aveuglement a-t-on pu voir dans les sadducéens, honnêtes égoïstes, uniquement occupés à soutenir toute autorité publique, quelle qu'elle fût, pourvu qu'elle assurât l'ordre public, ennemis déclarés de toute libre expansion de la pensée et de la vie, chose si dangereuse à la tranquillité des États, le point de départ d'une doctrine qui, sur les ruines de la routine, releva avec tant d'énergie l'individualité humaine, et qui proclama, avant tout, le sacrifice des intérêts terrestres aux devoirs élevés de la conscience? Si, par un miracle plus extraordinaire que tous ceux de la légende, un réformateur semblable à Jésus-Christ était né dans leur sein, ils l'auraient prudemment étouffé de leurs propres mains, dans la charitable intention de sauver la paix du monde. Les sadducéens durent sourire de pitié à la vue du naïf enthousiasme des premiers chrétiens; mais plus tard, quand leur nombre toujours croissant leur fit craindre un mouvement politique, ils se servirent de l'influence que leur assurait leur position sociale, pour les faire poursuivre avec la dernière rigueur[2].

[1] *Schutzschrift fur Jesum von Nazareth*. Francf., 1797.
[2] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, pp. 290 et 291.

L'hypothèse de l'origine essénienne de la religion chrétienne est bien autrement séduisante. Il y a entre l'essénisme et le christianisme des analogies tellement frappantes à première vue, « que ce fut longtemps, surtout vers la fin du siècle passé et dans les premières années du nôtre, une thèse favorite dans certaines régions de la littérature, de regarder l'un comme issu de l'autre[1]. » Mise en avant par les déistes anglais, popularisée par Voltaire, approuvée jusqu'à un certain point par Stæudlin[2], cette hypothèse doit à J.-A.-C. Richter son plus complet développement[3]. D'après ce théologien, l'essénisme serait le produit fort complexe des anciennes écoles prophétiques des Hébreux, du parsisme, des religions de l'Inde, des mystères égyptiens et de ceux de la Grèce. Jésus-Christ se trouverait, par conséquent, dans ce système, l'élève du monde entier, et sa religion, le dernier mot de toutes les religions de l'antiquité.

Prise dans ce sens absolu, cette hypothèse ne compte plus un seul partisan. On reconnaît aujourd'hui d'un commun accord que le christianisme et l'essénisme ont des tendances différentes, sont placés à des points de vue opposés, et qu'ils se séparent

[1] Reuss, *Ibid.*, t. I, p. 269.
[2] *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, t. I, p. 570 et suiv.
[3] *Das Christenthum und die ältesten Relig. des Orients.* Berlin, 1819.

profondément dans leur idée fondamentale et dans les moyens par lesquels chacun d'eux veut la réaliser, en un mot, dans tout ce qui est véritablement important. On ne conteste plus que sur la filiation de quelques traits de détail, tels que la proscription du serment, la recommandation du célibat, le mépris des richesses. Mais si l'on a renoncé à voir dans l'essénisme le père de la religion chrétienne, il est encore des théologiens qui lui attribuent une certaine action sur sa formation, et qui le regardent comme un antécédent bien réel de l'œuvre de Jésus-Christ.

Parmi ceux qui vont le plus loin dans ce sens, il faut placer en première ligne M. Lutterbeck. D'après lui, Jean-Baptiste aurait été en relation avec les esséniens, et un grand nombre de personnages qui figurent dans l'histoire évangélique, le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, le sacrificateur Zacharie, la famille tout entière de Jésus-Christ, et bien d'autres encore auraient fait partie de cette secte [1]. Le fondateur du christianisme aurait ainsi été élevé dans un milieu essénien. Quelle influence

[1] *Die neutestamentl. Lehrbegriffe*, t. I, pp. 304 et 305. M. Lutterbeck, en sa qualité de théologien catholique, n'ose pas faire une essénienne de Marie, qui, dit-il, reçut des grâces particulières. Dans le même ouvrage, t. I, p. 308, il assure que l'Église chrétienne, en se constituant, prit pour modèle l'organisation essénienne. Cette assertion est tout aussi peu fondée que ses suppositions sur les personnages mentionnés plus haut.

cette association n'aurait-elle pas exercée sur lui!

Il est tout à fait inutile de s'arrêter à ces suppositions. Elles ne sont justifiées par aucun fait; on ne peut même invoquer en leur faveur une seule induction vraisemblable. Je ne les ai rapportées que comme un exemple des préoccupations qui règnent encore sur la parenté de l'essénisme et du christianisme.

D'autres théologiens ont soutenu que les bains de purification et les repas en commun des esséniens avaient été des antécédents du baptême et de la sainte Cène. Quand cette dérivation serait prouvée, et elle ne l'est pas [1], elle n'aurait pas une grande importance; le baptême et la sainte cène ne constituent pas le fond du christianisme et ne le déterminent même en rien.

Peut-on dire avec M. Hilgenfeld que l'essénisme fut un précurseur du christianisme, en ce sens qu'en se séparant du reste de la nation juive, en se créant un culte particulier, il habitua les esprits à ne pas faire consister le véritable judaïsme dans la simple pratique des lois cérémonielles, et peut-être encore à regarder la piété intérieure comme supérieure à la participation extérieure au culte public? Prépara-t-il en effet les Juifs au spiritualisme chré-

[1] Le baptême était usité dans le judaïsme palestinien, et la sainte Cène est la continuation, mais dans un sens plus spirituel, du repas pascal des Juifs.

tien? Porta-t-il du moins une atteinte grave au formalisme pharisaïque, et produisit-il quelque fermentation religieuse, favorable à la propagation de la religion chrétienne [1]? J'ai quelque peine à le croire. On ne voit pas d'autre mouvement religieux parmi les Juifs de la Palestine, dans les temps immédiatement antérieurs à l'ère chrétienne, que ceux qui sortent de l'attente du Messie; et les espérances messianiques appartiennent au judaïsme pharisaïque, et non à l'essénisme. Cette attente du Messie est d'ailleurs bien éloignée, dans sa forme juive, d'être favorable au spiritualisme chrétien. Il y a plus, il n'est pas resté la moindre trace d'une influence essénienne dans le monde juif de cette époque. Cette secte n'est pas mentionnée une seule fois, ni dans les Évangiles, ni dans les Actes des Apôtres. Le Talmud garde sur elle un silence absolu. Les analogies qu'on signale entre ses doctrines et les doctrines chrétiennes sont ou accidentelles et viennent d'autre part, ou elles sont insignifiantes et purement extérieures. La science juive telle qu'elle s'est formulée dans le Talmud, ne porte aucune empreinte de son esprit et de ses pratiques.

Le judaïsme de la synagogue, ce judaïsme que les docteurs d'Israël prétendaient, à tort ou à raison, peu importe pour le moment, avoir tiré des livres de l'An-

[1] *Zeitschrifft für wissenschaft. Theologie*, t. I, p. 138 et suiv.

cienne Alliance, me paraît avoir avec le christianisme des affinités plus saillantes et plus réelles. Jésus-Christ rattachait sa doctrine à celle de Moïse et des prophètes; les pharisiens, de leur côté, voulaient continuer l'œuvre de Moïse et des prophètes. Il était impossible que Jésus-Christ et les pharisiens ne se rencontrassent pas souvent en remontant à la même source. On aurait tort de conclure des reproches amers et mérités que le Seigneur adressa si souvent aux docteurs de la synagogue que l'opposition qui les séparait portait sur des formules théologiques. Ce n'est ni sur leurs doctrines, ni sur leurs principes généraux de morale qu'il les condamnait; c'est sur l'esprit qu'ils leur avaient imprimé, sur l'abus qu'ils faisaient de la religion dans un intérêt de domination. Jésus-Christ accepta purement et simplement la théologie de sa nation comme l'expression légitime des révélations contenues dans l'Ancien Testament. Nous verrons plus loin qu'il se sépara de la synagogue sur des principes antérieurs et bien autrement profonds.

M. Reuss signale trois points importants sur lesquels l'enseignement évangélique se rencontre avec celui des docteurs d'Israël. Ce sont la loi, l'histoire et l'idée messianique. Jésus-Christ se soumit lui-même à la loi, dont il admettait l'origine divine; il n'enseigna point à ses disciples de rompre violemment avec elle. Il reconnaissait explicitement que la Pro-

vidence avait assigné aux enfants d'Abraham un rôle particulier dans le mouvement des choses de ce monde, en leur confiant le dépôt du germe précieux qui devait produire, après une préparation séculaire, la régénération spirituelle de l'humanité. Enfin, il était le premier à confirmer les espérances nationales, en annonçant qu'il venait lui-même les réaliser [1]. A ces trois doctrines capitales, on peut en ajouter bien d'autres, parmi lesquelles il faut citer en première ligne celle des anges et des démons, et celle de la résurrection des corps et du jugement dernier.

Faut-il conclure de ces ressemblances dogmatiques que le christianisme n'a été qu'une reproduction ou bien un remaniement des croyances juives? Oui, si le christianisme n'est qu'une théologie, qu'un ensemble de formules spéculatives; et cette conséquence est acceptée franchement par tous ceux qui ne font de la religion chrétienne qu'un système théologique; pour eux la seule différence qui existe entre le judaïsme et le christianisme, c'est que le premier est l'Evangile annoncé et le second l'Évangile réalisé. Non, si la religion chrétienne est autre chose qu'une science des choses divines et humaines, si elle est une certaine direction donnée à l'âme, quelque principe général et suprême qui

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 267.

domine toutes les activités de l'homme, autant la conscience que la raison et le sentiment. Et dans ce cas, l'identité entre la théologie juive et la théologie chrétienne, c'est-à-dire entre les conceptions scolastiques des docteurs de la synagogue et les abstractions métaphysiques des docteurs de l'Eglise, n'impliquera en aucune manière l'identité du judaïsme et du christianisme. Il faut chercher les rapports de ressemblance ou de différence de ces deux formes religieuses, non point dans les spéculations scientifiques des écoles, mais dans ce qui constitue le génie propre de chacune d'elles.

On est forcé d'adopter cette dernière conséquence quand on considère que Jésus-Christ ne dogmatise pas à la manière des docteurs [1]. On ne le voit pas exposer des propositions abstraites et chercher à les démontrer par les procédés logiques usités dans l'école. Son dessein n'est pas évidemment d'établir un système théologique. Toujours et partout, il s'adresse directement à la conscience; il rappelle l'âme au sentiment de sa nature, de sa valeur, de sa destination morale; il la met en présence d'elle-même pour qu'elle se pénètre de ce qu'elle est et de ce qu'elle devrait être, et qu'elle trouve dans la vue de cette opposition, la conviction de la nécessité d'une

[1] Ses contemporains remarquèrent très-bien que son enseignement ne ressemblait en rien à celui des docteurs de la synagogue. *Matth.*, VII, 29; *Marc*, I, 22; *Luc*, IV, 32.

rénovation spirituelle, et, dans le sentiment de sa dignité et de sa vocation, la force de travailler elle-même à la réaliser. Amener l'homme à sentir le besoin de soumettre ses instincts égoïstes à ses instincts moraux, de faire dominer l'idéal sur le réel, c'est-à-dire de régler lui-même sa vie, jusque dans ses plus minces détails, sur l'idée de la pureté morale, tel est le but de ses enseignements. Je ne prétends pas qu'ils ne contiennent pas autre chose ; mais je dis que c'est là leur principe fondamental, et cela me suffit ici.

Ce principe, Jésus-Christ le rattache à la doctrine qui préoccupait alors le plus vivement les Juifs de la Palestine, à la doctrine du règne du Messie. Mais cette doctrine qu'il admet avec eux, il la transforme complétement. L'œuvre du Messie n'est ni politique, comme le pensent les pharisiens, ni cosmologique, comme le diront plus tard les gnostiques. Elle est essentiellement morale. Il ne vient pas fonder un royaume visible sur les ruines de tous les empires asservis ; c'est un royaume spirituel qu'il établit parmi les hommes, royaume qui n'a pas d'autre souverain que Dieu, ni d'autre loi que celle de la conscience, et auquel on n'appartient pas par le hasard de la naissance, mais par le libre choix de la volonté, en se reconnaissant enfant de Dieu. Devenir citoyen de ce royaume, c'est passer de la vie de la chair à celle de l'esprit, c'est renaître

à une nouvelle existence et renoncer aux inspirations de l'égoïsme pour n'obéir qu'à la voix pure et naïve de la conscience.

On comprend maintenant l'opposition radicale qui, malgré l'identité de la plupart des doctrines et des principes généraux de morale, sépare le christianisme et le judaïsme palestinien. Ici, on a réglementé la vie tout entière, fait de l'homme une machine, et, en réduisant la conscience au silence, supprimé du même coup toute activité spirituelle sérieuse. Là, au contraire, règne le spiritualisme le plus élevé; l'autonomie morale est rendue à la conscience et la vraie liberté à l'individualité humaine. Entre ces deux principes, l'un de mort, l'autre de vie, il y avait une irréconciliable inimitié[1].

Et cependant ces vues nouvelles, si opposées au judaïsme, avaient, dans le judaïsme lui-même, des antécédents, et comme des germes précieux desquels elles se développèrent. Ces antécédents me semblent être les trois faits suivants. Le premier est la théocratie hébraïque. Cette idée d'une alliance de Dieu avec un peuple qui le reconnaît pour son roi, et adopte, pour la règle de sa vie, des ordonnances émanées de lui, contenait en germe l'idée chrétienne du royaume de Dieu[2]. L'une sortit de l'autre, de la même manière que l'idée claire se dégage de l'idée

[1] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, t. I, p. 268.
[2] Cœlln, *Biblische Theologie*, t. II, pp. 112-114.

obscure, par le travail de la réflexion qui en élucide peu à peu les divers éléments. Ce qui avait ici besoin d'être compris dans son véritable sens, pour que la théocratie hébraïque pût laisser échapper de son sein le royaume spirituel de Dieu, c'était d'abord que les véritables ordonnances données par Dieu à l'homme pour régler sa vie, sont celles qu'il a inscrites au fond de la conscience, et que les prescriptions mosaïques n'en étaient, pour parler le langage de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, que des types, c'est-à-dire des expressions figurées, les seules que pût saisir un peuple encore grossier; c'était ensuite que l'alliance faite avec Abraham devait s'étendre à tous les hommes, par ces deux raisons que tous sont également les créatures de Dieu, et que tous portent ses lois gravées dans leur conscience.

La première de ces deux conditions fut remplie en partie par les prophètes, et c'est là le second fait qu'il faut signaler. La tendance générale du prophétisme fut de spiritualiser le mosaïsme. Tous les prophètes n'y contribuèrent pas dans la même mesure; mais ils proclamèrent tous, d'une manière plus ou moins explicite, que la vie morale consiste dans la libre détermination de l'âme à suivre la loi de Dieu, et non dans la pratique de cérémonies et dans l'observation littérale d'usages réputés sacrés[1]. Cette

[1] Winer, *Biblische Realwörterbuch*, t II, pp. 330-333.

voix qui s'adressait à l'âme, ne fut jamais entièrement muette en Israël. Hillel et son école en sont encore des échos.

Enfin le troisième fait, dans lequel on peut voir un antécédent légitime et comme une préparation prochaine du christianisme, est la modification profonde qui s'opéra parmi les Juifs, pendant les trois siècles antérieurs à l'ère chrétienne, dans leurs sentiments pour les autres peuples. Les habitants de la Judée n'oublièrent jamais, sans doute, qu'ils étaient la race élue; ils ne considérèrent jamais les incirconcis comme des frères. Et cependant quel changement ne s'était-il pas accompli, sous ce rapport, depuis les temps antiques jusqu'au moment où Hillel assurait que le païen pouvait se sauver en suivant les inspirations de sa conscience? Moïse ordonne de massacrer les Cananéens; Esdras se borne à renvoyer dans leur pays et dans leurs familles les femmes non-israélites, que des Juifs avaient épousées au mépris des prescriptions de la loi; les pharisiens parcourent la terre et la mer pour faire des prosélytes [1], c'est-à-dire pour gagner des idolâtres polythéistes au monothéisme[2], et pour les introduire dans la famille juive. Ces trois moments marquent trois étapes de l'idée de la fraternité humaine au

[1] *Matth.*, XXIII, 13.
[2] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 103 et suiv.

milieu de la race de Jacob. Le progrès fut bien autrement prononcé chez les Juifs dispersés parmi les peuples païens, et il ne serait pas impossible que, par leurs relations avec leurs coreligionnaires de la Palestine, ils eussent contribué, en quelque mesure, à adoucir leurs sentiments d'opposition pour le reste des hommes.

On ne saurait douter que le christianisme n'ait été précédé d'un travail latent, qui s'accomplit dans les profondeurs de la nation juive et qui fut, en quelque sorte, la continuation de la tendance spiritualiste des anciens prophètes. On ne peut admettre que, depuis Esdras jusqu'à l'ère chrétienne, le travail de réglementation morale, dont le pharisaïsme est l'expression, se soit poursuivi sans soulever d'opposition. Le Talmud, œuvre des pharisiens, est très-sobre de détails sur tout ce qui a pu n'être pas conforme à la tradition pharisaïque. Quand il ne garde pas un silence complet sur tout ce qui s'éleva contre la Synagogue, comme c'est le cas pour l'essénisme et le christianisme primitif, il le fait rentrer, avec plus ou moins d'habileté, dans le courant d'idées qu'il représente. Il nous apprend, cependant, qu'il y eut, en Israël, des écoles rivales et que la polémique entre les docteurs amena parfois entre les disciples des collisions, dans lesquelles le sang coula. S'il fallait l'en croire, la plupart de ces controverses ne se seraient engagées que sur

la manière d'expliquer et de pratiquer des prescriptions légales. Ce qu'il nous rapporte des luttes d'Hillel et de Schammaï, peut cependant nous faire soupçonner que la discussion fut parfois plus profonde, et qu'elle porta sur les principes mêmes de la religion. Par là se trahit l'existence d'un mouvement intérieur qui resta probablement concentré dans un petit nombre de docteurs, qui, mal accueillis à Jérusalem, ne prit peut-être quelques développements que dans quelques provinces éloignées, par exemple, sur les bords du lac de Tibériade, où l'on trouve plus tard des écoles florissantes, et qui, dans tous les cas, se dérobe à la vue sous le mouvement plus éclatant et pour ainsi dire officiel du pharisaïsme. Mais ce n'est pas ce qui s'étale sur le premier plan de la scène du monde qui est le représentant le plus vrai de l'état des âmes, comme aussi ce n'est pas le mouvement officiel et apparent qui est ce qu'il y a de plus vivant dans un peuple, ni ce qui porte en son sein les germes de l'avenir.

Ainsi, à mesure qu'on approche du moment où Jésus vint au monde, on voit le judaïsme se préparer en silence au plus grand des événements qui se soit produit dans l'histoire. Le courant qui doit aboutir à l'Évangile est sensible au milieu des flots pressés d'une foule d'éléments contraires. Il vient de loin; il se continue à travers les plus étranges

revirements de l'existence du peuple auquel a été confié le dépôt du monothéisme; les circonstances les plus diverses, et en apparence les plus étrangères au mouvement chrétien, se combinent de mille manières pour aider le judaïsme à se spiritualiser, et c'est au moment où il commence lui-même à se pétrifier, que la vie qu'il portait dans son sein éclate et l'abandonne pour déborder au loin.

Il est enfin un fait auquel on n'a pas accordé l'attention qu'il mérite et qu'il convient d'indiquer ici. Il ne suffit pas de remarquer avec De Wette et avec Cœlln, que l'esprit du christianisme est en opposition avec celui du pharisaïsme; il faut ajouter que la morale réglementée des écoles de la Judée, appela nécessairement une réaction salutaire[1]. Le pharisaïsme fut certainement pour Jésus-Christ ce que les sophistes avaient été pour Socrate. La conscience se révolta contre une tendance qui menait tout droit à la mort spirituelle. Se retrempant au spiritualisme des prophètes, s'inspirant de ce qu'il y avait de plus pur dans le développement national, forte d'ailleurs des sentiments de sa valeur morale, elle protesta contre l'esclavage de la tradition et de la casuistique pharisaïque, qui étouffaient la vie de l'âme, et elle proclama, en les élevant à une plus haute puis-

[1] *Matth.*, v, 21 et 22, xxiii, 13-35.

sance, les grands principes qu'elle trouva en elle-même, et qui s'accordaient avec ceux que le prophétisme avait commencé de dégager de l'antique théocratie.

IV

Il est un autre côté du christianisme qu'il faut encore examiner. J'ai déjà fait remarquer que Jésus-Christ fonda une religion et non une théologie. Il se proposait, avant tout, de faire naître dans l'âme une nouvelle vie. Ce qui était pour lui l'effet de l'action immédiate de sa conscience et le produit le plus intime de sa propre personnalité, fut pour ses disciples un principe venu du dehors, qu'ils ne purent s'assimiler qu'en cherchant à s'en rendre compte. Ce travail de la réflexion eut pour résultat, non sans doute de détruire le sentiment religieux, puisqu'il avait, au contraire, pour but de l'expliquer, et en l'expliquant de le fortifier, mais d'y ajouter un élément nouveau, un développement réfléchi, et par conséquent, en un certain sens, scientifique. C'est de là que naquit la théologie chrétienne, qui n'est pas autre chose qu'une expli-

cation raisonnée du christianisme, qu'un effort de l'esprit pour se rendre compte de ce qu'est en soi la religion chrétienne, pour bien comprendre en quoi consiste cette vie nouvelle, à laquelle Jésus-Christ avait appelé les âmes. Ce n'est pas sur cette théologie que j'ai ici à attirer l'attention du lecteur; je ne puis avoir d'autre but en ce moment que d'indiquer quelle influence les tendances juives que j'ai énumérées exercèrent sur sa formation.

Nous passons ici sur un terrain qui n'offre presque plus aujourd'hui de difficultés; il a été exploré dans tous les sens. Il s'agit d'ailleurs d'un sujet plus maniable, si je puis ainsi dire. La religion échappe à l'analyse, comme la vie au scalpel de l'anatomiste. Celui qui la possède sent ce qu'elle est, sans pouvoir bien définir en quoi elle consiste. Il n'en est pas de même des notions logiques, des propositions scientifiques, des idées réfléchies; elles appartiennent, au contraire, au domaine de l'analyse, et on peut espérer d'arriver, en ce qui les concerne, à une clarté parfaite. Il faut ajouter que les principaux apôtres, ceux qui ont joué le rôle le plus actif dans la formation de la théologie chrétienne, nous sont connus par leurs écrits; nous pouvons lire dans leur âme ouverte devant nous. Enfin, les travaux de la théologie allemande contemporaine ont jeté une vive lumière sur la théologie apostolique. C'est sur ce champ que depuis

vingt ans la plupart des théologiens ont concentré leurs recherches, et avec juste raison, car c'est de là qu'il faut partir, soit pour expliquer les mouvements théologiques postérieurs, soit, en remontant, pour se rendre compte de l'enseignement de Jésus-Christ, qui ne nous est connu que par les écrits des apôtres.

Les premiers partisans du christianisme avaient été élevés dans le sein du judaïsme; ils avaient été d'abord des juifs pieux, animés de profondes convictions religieuses. La sincérité et la vivacité de leurs croyances les amenèrent aux pieds de Jésus, dans lequel ils ne virent, dans le principe, qu'un docteur éminent, et qu'ils reconnurent enfin pour le Messie [1] annoncé par les prophètes et attendu alors par tous les Israélites palestiniens. L'enseignement du maître tomba donc dans des âmes déjà occupées, et les croyances antérieures des disciples durent faire naître des malentendus de plus d'un genre, qui, voilant leur intelligence, ne leur permirent pas toujours de suivre clairement la vérité théorique de l'Évangile [2]. Les documents évangéliques déclarent expressément qu'ils ne comprirent pas toujours les paroles de leur maître [3]. Jésus-Christ lui-même ne

[1] *Marc*, VIII, 29.
[2] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 283.
[3] *Matth.*, XVI, 8 et suiv.; XVII, 17; *Marc*, VIII, 15-21; IX, 19; *Luc*, IX, 44; XVIII, 34; XXIV, 25.

se faisait pas illusion sur ce point [1]. Mais telle était sa confiance dans son œuvre, il était si sûr de ses moyens et de son but, qu'il avait abandonné à l'action combinée des principes et du temps le soin de faire disparaître tout ce qui n'était pas conforme à sa pensée [2].

Plus tard, quand les Juifs hellénistes vinrent grossir le nombre des disciples de l'Évangile, ils apportèrent de leur côté des croyances antérieures, différentes de celles des Juifs palestiniens, mais tout aussi profondes. Il se forma ainsi dans l'Église primitive deux courants distincts, analogues à ceux qui divisaient les deux grandes fractions du judaïsme, et dérivant l'un de la théologie des écoles rabbiniques de la Palestine, et l'autre de la philosophie religieuse des Juifs alexandrins. Ces deux tendances sont depuis longtemps constatées. La lutte qui s'engagea entre elles, forme le fond général de la période apostolique de l'histoire de l'Église.

D'un côté, on tient la nouvelle doctrine pour une simple transformation du judaïsme, pour le dernier mot et le complément des révélations de Moïse et des prophètes. On prétend, en conséquence, la retenir dans le sein du peuple élu, dont elle doit

[1] *Jean*, XVI, 12.
[2] Reuss, *Ibid.*, t. I, p. 282.

rester le privilége, et, si quelque païen veut s'attacher à elle, il ne peut le faire qu'en se faisant adopter d'abord par la famille d'Israël. Si ce point de vue avait triomphé, le christianisme, rivé au mosaïsme, serait resté la religion d'un peuple; il n'aurait jamais été celle de l'humanité entière. Le particularisme des écoles pharisaïques de la Judée domine ici l'Évangile.

D'un autre côté, sans nier que les révélations et les ordonnances cérémonielles de l'Ancien Testament n'aient été une préparation nécessaire à l'enseignement de Jésus-Christ, on distingue, on sépare la foi chrétienne de la loi mosaïque. Celle-ci, semblable à un précepteur dont les soins deviennent inutiles dès que la raison de son élève est capable de se diriger par ses propres forces, cesse d'être imposée à l'homme qui, comprenant ses besoins spirituels, a appris de l'Évangile à en chercher la satisfaction, non dans le fait extérieur, mais dans le fond même de sa conscience[1]. Le Juif, guidé par les prescriptions mosaïques, est comparé à un enfant mineur, placé sous la direction salutaire de son tuteur; mais le chrétien n'a plus besoin d'une autorité morale extérieure, il porte en lui-même son propre législateur, une conscience éclairée par la foi chrétienne[2]. Qu'a-t-il à faire de prescriptions qui ne

[1] *Galat.*, III, 23-25; IV, 1-7.
[2] *Galat.*, III, 1-7; V, 23.

conviennent qu'à l'enfance? Considéré de ce point de vue, le christianisme est la religion de tous les hommes, aussi bien des Grecs et des Barbares que des Juifs, puisque tous ont les mêmes besoins religieux et la même nature morale, puisqu'ils sont tous appelés à la même vocation spirituelle. L'universalisme et le spiritualisme de la philosophie du judaïsme alexandrin se trahissent dans cette conception libérale de la doctrine chrétienne.

Ce n'est pas seulement par ces tendances générales que les uns relèvent des écoles pharisaïques et les autres de la philosophie alexandrine. Les chrétiens judaïsants, c'est ainsi qu'on désigne en général les premiers, interprètent l'Ancien Testament à la maniere des rabbins de la Judée; ils se plaisent à développer leurs croyances avec les formes employées dans la synagogue; ils relèvent principalement les doctrines qui préoccupaient le plus les docteurs d'Israël. Au contraire, les chrétiens universalistes[1] font un usage presque exclusif de l'éxégèse alexandrine; leurs raisonnements et leur exposition, en général, rappellent la manière de Philon; ils vont même jusqu'à appliquer au chris-

[1] Ils sont encore désignés dans les ouvrages allemands par les noms de pagano-chrétiens, ethnico-chrétiens, parce que leur prédication s'adresse principalement aux païens, ou encore de pauliniens, parce que saint Paul est le plus célèbre représentant de cette tendance.

tianisme des formules familières à ce philosophe, en en modifiant toutefois le sens autant que la foi chrétienne le demande.

Pour les chrétiens des deux partis, l'Ancien Testament est une prophétie constante du christianisme; c'est là qu'ils vont chercher leurs principales preuves de la messianité de Jésus de Nazareth, et en général de la divinité de sa doctrine. A l'exemple des Juifs alexandrins et des docteurs de la Palestine, ils n'ont aucun égard, ni les uns ni les autres, au sens historique; ils appliquent aux faits de l'histoire évangélique des phrases de l'Ancien Testament, dans lesquelles il est incontestablement question de toute autre chose que du Messie, de son œuvre et de ses enseignements. Mais tandis que, pour les chrétiens judaïsants, un simple rapport de mot suffit pour constituer une preuve scripturaire de la mission divine de Jésus, les chrétiens universalistes cherchent sous la lettre un sens allégorique qui puisse, à tort ou à raison, se rapporter à l'idée qu'ils veulent établir. Je citerai un exemple de chacune de ces deux méthodes d'interprétation.

L'Évangile de saint Matthieu (II, 15) représente le retour de Jésus-Christ enfant, d'Égypte dans la Judée, après la mort d'Hérode, comme l'accomplissement de ce passage d'Osée (XI, 1) : « J'appelai mon fils hors d'Égypte, » passage que l'écrivain

chrétien prend pour une prophétie. Or, ces paroles ne renferment ni une prophétie ni même une simple allusion relative au Messie. Elles se rapportent directement au peuple d'Israël. Osée reprochant à ses contemporains leurs transgressions, leur rappelle que leurs ancêtres avaient eu de bien autres sentiments; aussi Dieu les avait aimés comme ses enfants et leur avait donné une preuve de son affection, en les faisant sortir de l'Égypte, où ils étaient esclaves. Mais dans ce passage, il est question de fils et de sortie du pays d'Égypte. Jésus-Christ était Fils de Dieu, il avait été, dans sa première enfance, ramené d'Égypte; il n'en fallait pas davantage à un chrétien judaïsant, pour voir dans les paroles d'Osée une prophétie relative au Messie, et dans le retour d'Égypte de Jésus et de sa famille, l'accomplissement de cette prophétie.

A cette exégèse rabbinique qui ne considère que la lettre, les chrétiens universalistes préfèrent l'exégèse allégorique, si estimée des Juifs alexandrins. Saint Paul, voulant établir que la Nouvelle Alliance est supérieure à l'Ancienne, en va chercher la preuve dans l'Ancien Testament lui-même. Selon lui, celle-ci est représentée par Agar, la femme esclave, qui ne met au monde que des esclaves; celle-là, par Sara, la femme libre, qui met au monde les enfants de la promesse, c'est-à-dire les

chrétiens. Sur quoi donc s'appuie l'Apôtre pour voir dans ces deux femmes les symboles du judaïsme et du christianisme? Tout simplement sur ce fait qu'Abraham, avec lequel Dieu fit alliance, eut deux fils, l'un d'une esclave, et l'autre d'une femme libre, l'un né selon la chair, et l'autre né en vertu d'une promesse de Dieu. Tout cela est allégorique, fait remarquer saint Paul ; par conséquent cette double lignée d'Abraham est l'image des Juifs et des chrétiens [1]. Ce raisonnement est exactement parallèle à celui de Philon sur Agar, symbole des sciences profanes, et sur Sara, symbole de la science supérieure et parfaite [2]. L'Épître aux Hébreux, qui est, selon toutes les probabilités, l'œuvre d'Apollos, juif alexandrin converti au christianisme, versé dans la philosophie de son temps et de sa patrie [3], est pleine de raisonnements semblables, fondés sur l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament.

Comment les Juifs alexandrins, d'un côté, et les chrétiens universalistes de l'autre, ont-ils pu pénétrer jusqu'à ce sens caché? C'est la philosophie supérieure à laquelle il s'est élevé, qui a ouvert à Philon la vue des mystères cachés sous la lettre

[1] *Galates*, IV, 21-31.
[2] Philon, *De congressu eruditionis quærendæ*, au commencement.
[3] Neander, *Le siècle apostolique*, trad. franç., t. I, p. 192.

de l'Ancien Testament; selon saint Paul, c'est Jésus-Christ qui a enlevé le voile qui couvre le sens caché de la loi et des prophètes. Philon assure que le profane lit la Bible sans la comprendre, parce qu'il ne peut atteindre l'esprit au delà de la lettre [1]; Saint Paul enseigne que quiconque ne croit pas à Jésus-Christ et ne s'est pas pénétré de sa doctrine, a le cœur et l'esprit couverts d'un voile, lorsqu'il lit les écrits de Moïse [2].

Les doctrines sur lesquelles les chrétiens judaïsants insistent de préférence, sont aussi celles que les docteurs d'Israël aimaient à développer dans leurs écoles. C'est le dogme de la résurrection des corps, dogme, comme je l'ai déjà dit, particulier aux Juifs de la Palestine, et qui, à dater de la révolution opérée sous Antiochus Epiphanes, se répandit peu à peu dans la Judée et finit par dominer dans les écoles rabbiniques [3]. Les chrétiens judaïsants suivirent ici les enseignements de la synagogue. L'*Apocalypse* de saint Jean parle d'une première et d'une seconde résurrection, dans le même sens que les docteurs de la Palestine [4].

C'est encore la doctrine de la seconde apparition du Messie sur la terre, et de l'établissement du rè-

[1] Neander, *Gesch. der christl. Relig*, t. I, p. 44 et suiv.
[2] 2. *Corinth.*, III, 12-18.
[3] Cœlln, *Biblische Theologie*, t I, pp. 433-436.
[4] *Apocalypse*, XX, 5 et 6, compar. avec les passages rabbiniques cités par Bertholdt, *Christologia*, § 35 et 41.

gne de mille ans. Les rabbins ne tarissaient pas sur ce sujet. Leurs idées se retrouvent dans l'*Apocalypse* de saint Jean [1], et à en juger par les avertissements donnés par saint Paul, les chrétiens judaïsants se plaisaient à annoncer le prochain retour de Jésus-Christ, et la glorification des fidèles qui régneraient avec lui [2]. J'ai déjà fait remarquer que les Apocalypses étaient des écrits d'origine palestinienne. Les judaïsants adoptèrent ce genre de composition, comme ils avaient adopté les idées qu'il est consacré à exposer. Il reste d'eux un grand nombre d'Apocalypses, dont une seule, celle qui porte le nom de saint Jean, a été admise dans le canon du Nouveau Testament. Il n'en est aucune qui soit l'œuvre d'un chrétien du parti opposé.

Les chrétiens universalistes s'accordent à appeler l'attention sur d'autres doctrines. L'idée de la résurrection des corps, dans le sens juif, ne répond pas à leurs besoins intellectuels. Ils ne vont pas tout à fait jusqu'à l'idée alexandrine de la pure immortalité de l'âme; mais ils prennent au milieu, et au lieu de la résurrection du corps actuel, ils parlent d'un corps glorifié, d'un corps spirituel [3]. Ils n'aiment pas à s'arrêter sur les croyances apocalypti-

[1] *Apocal.*, XX-XXII.
[2] 2. *Thessalon.*, II, 1 et suiv.
[3] 1. *Corinth.*, XV, 42 et suiv.; Reuss, *Hist. de la théologie chrét.*, t. II, pp. 236-239.

ques, si chères aux judaïsants. Saint Paul se prononce formellement contre ceux qui troublent les esprits en prêchant le prochain retour du Seigneur[1]. Ce n'est pas que cet apôtre ne parle des grands faits eschatologiques que les Juifs rattachaient à l'apparition du Messie sur la terre. Ses écrits contiennent quelques traces des préoccupations que les descriptions judéo-chrétiennes du spectacle de la parousie du Christ avaient un jour exercées sur son imagination[2]. Mais, « ce ne sont là que des passages isolés, appartenant d'ailleurs à ses plus anciennes épîtres; celles qu'il a écrites plus tard ne reviennent nullement sur ces tableaux. Son sentiment pratique et sa haute intelligence de l'Évangile ont dû lui faire perdre le goût de ses décorations fantastiques du dogme, qu'il avait pu autrefois accueillir sérieusement comme un legs de sa première instruction religieuse[3]. Nous n'affirmons pas qu'il les ait répudiées; mais il ne s'en exagérait pas certainement la portée[4]. »

Ce qui préoccupe avant tout saint Paul, c'est l'œuvre du salut accomplie par Jésus-Christ; c'est la connaissance et l'acceptation de ce salut par l'homme.

[1] 2. *Thessalon.*, II, 1 et suiv.
[2] Reuss, *Hist. de la théologie chrét.*, t. II, p. 30.
[3] Le commerce de saint Paul avec des hommes tels qu'Apollos, qui était alexandrin, avait probablement aussi contribué à modifier ses idées sur ce sujet.
[4] Reuss, *Ibid.*, t. II, p. 231 et suiv.

Ce qu'il se plaît à prêcher, c'est que l'homme, dans son état naturel, est pécheur, c'est-à-dire cédant plus facilement à la séduction du mal qu'à l'impulsion vers le bien ; c'est que, par Jésus-Christ, il lui a été donné un moyen d'arriver à la justice devant Dieu, par la grâce qui vient de Dieu et dans la foi qui est tout ensemble la croyance en l'œuvre du Rédempteur, la confiance en l'amour de Dieu pour ses créatures et le renoncement à soi-même jusqu'à l'identification avec l'existence idéale du Sauveur [1]. L'état de péché dans lequel l'homme se trouve et sa rédemption par Jésus-Christ, Fils de Dieu, le fait et la notion de la régénération et de l'union mystique du croyant avec le Sauveur, telles sont encore les doctrines, qui sous une autre forme, se retrouvent à la base des enseignements de l'auteur du quatrième Évangile [2]. Cette tendance psychologique et mystique n'a rien de commun avec le littéralisme étroit des écoles rabbiniques de la Judée; mais elle rappelle quelques-uns des meilleurs côtés de la philosophie de Philon.

Tandis que les chrétiens judaïsants ne voient guère dans Jésus-Christ que ce que les Juifs palestiniens s'attendaient à trouver dans le Messie, un prophète, le plus grand de tous les prophètes;

[1] Reuss, *Ibid.*, t. II, pp. 51-53, 122-127, 159-165, etc.
[2] *Id.*, *Ibid.*, t. II, pp. 474 et 475.

tandis qu'ils n'éprouvent pas le besoin de se rendre compte de la nature supérieure de leur maître, les chrétiens universalistes vont emprunter à Philon sa théorie du Logos, pour l'appliquer, en la modifiant cependant profondément, à la personne du Seigneur[1], et ils introduisirent dans la théologie chrétienne une doctrine destinée à un prodigieux accroissement[2].

Les chrétiens judaïsants, suivant la tendance pratique des docteurs juifs, et, comme eux, faisant consister la religion dans la morale, placent au centre de la doctrine chrétienne la repentance, et, avec un sens plus droit qu'élevé, ils recommandent avec instance les bonnes œuvres comme l'affaire essentielle pour le salut[3]. C'est avec une inspiration plus pure et plus sévère de la conscience, le réalisme moral dont le Talmud devait être la plus complète exagération. Les chrétiens universalistes relèvent au contraire, dans le christianisme, un certain sentiment mystique et idéal qui fait l'essence de toute religion; ils mettent la foi au-dessus des œuvres, dont elle est le principe; ils reviennent sans cesse sur l'amour de Dieu, sur la puissance sanctifiante de la vérité; en un mot, ils poursuivent

1 Lücke, *Comm. über die Schrifft. Joann.* 2e édit., t. I, pp. 206-251.

2 *Jean*, I, 1-5; *Colossiens*, I, 15-20; Reuss, *Ibid.*, t. II, p. 346.

3 *Jacques*, I, 26 et 27; II, 14-26; *Apocalypse*, II, 2-5, 16-19, 28; III, 1 et suiv.

un mysticisme dialectique, analogue par sa tendance et souvent même par ses détails au philonisme, mais plus élevé et dépouillé des subtilités souvent puériles et des exagérations ascétiques du philosophe alexandrin.

Les deux tendances bien tranchées de la théologie rabbinique de la Palestine et de la philosophie religieuse du judaïsme alexandrin se continuèrent ainsi dans l'Église chrétienne, et y formèrent de très-bonne heure deux partis qui, d'accord sur le fond commun que Jésus de Nazareth a été le Messie annoncé par Moïse et les prophètes, se divisèrent dans la manière dont ils entendirent et développèrent la doctrine nouvelle. Il importe cependant de mettre aussi sous les yeux du lecteur un autre côté du tableau. Les événements humains ne sont pas seulement le produit de leurs antécédents historiques; la personnalité de leurs auteurs y tient aussi une place et s'y imprime à différents degrés. Aussi on peut croire que les premiers propagateurs de la religion chrétienne furent poussés à adopter l'une des deux tendances de préférence à l'autre, non-seulement par l'entraînement du milieu dans lequel ils vécurent, mais encore par la direction de leurs aptitudes morales et intellectuelles. Le génie ardent de saint Paul, son esprit dialectique, la vivacité de son imagination l'emportaient vers un autre point de vue que celui qui pouvait convenir

au caractère pratique de saint Jacques. Je ne puis entrer, sur ce sujet, dans des détails qui, nécessaires dans une histoire de ces premiers temps de la théologie chrétienne, seraient déplacés dans les considérations générales auxquelles je dois me borner. Il me paraît cependant convenable d'indiquer quelles sont les bases psychologiques de ces deux tendances.

M. Reuss voit dans les tendances des judaïsants le point de vue rationnel, et dans celles des universalistes le point de vue mystique [1]. Je ne saurais partager entièrement cette opinion. Le sentiment ne manque certainement pas à la théologie de saint Jacques, ni l'élément dialectique et rationnel à celle de saint Paul. Celui-ci est même un bien autre raisonneur que celui-là : il serait difficile de trouver un logicien plus décidé que saint Paul à pousser un principe jusqu'à ses conséquences extrêmes, ces conséquences dussent-elles froisser le sentiment intime [2].

La véritable différence entre la théologie chrétienne judaïsante et la théologie chrétienne universaliste se trouve, ce me semble, dans l'antinomie du fait et de l'idée. Saint Jacques, saint Pierre et tous ceux qui les suivent dans leurs tendances sont des hommes qui s'arrêtent au fait, et n'éprouvent

1 Reuss, *Ibid.*, t. II, pp. 269-272.
2 *Romains*, IX, 19-23.

pas le besoin de pénétrer jusqu'à l'idée qu'il représente. Leur théologie est entièrement positive; leur Christ est celui qui a vécu au milieu d'eux, qu'ils ont vu, qu'ils ont touché; leurs enseignements vont directement à la vie pratique. Les chrétiens de ce parti n'ont aucune confiance en la spéculation. A quoi servent toutes ces connaissances subtiles sur les choses divines? Les démons les possèdent et n'en sont pas meilleurs [1]. La volonté de faire le bien, l'accomplissement de la loi de Dieu, voilà l'essentiel, car c'est par ses actions que l'homme sera justifié devant Dieu, et non par de vaines théories [2]. L'Épître tout entière de saint Jacques est conçue dans cet esprit.

Au contraire, saint Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui du quatrième Évangile, cherchent l'idée au delà du fait, comme dans leur interprétation de l'Ancien Testament, ils voient sous la lettre un sens caché. Jésus a vécu sans doute sur la terre, il est mort, il est ressuscité; mais la véritable valeur de ces phénomènes physiques, c'est d'être des faits spirituels, une rédemption, une justification, une réconciliation des hommes avec Dieu. Ce Jésus qui a paru dans la Palestine, c'est le Verbe de Dieu, une puissance divine, le créateur et la providence

[1] *Jacques*, II, 19.
[2] *Id.*, II, 24.

de tout ce qui existe. Ce n'est pas par les yeux du corps qu'il faut le connaître, c'est par les yeux de l'esprit. La doctrine n'est pas un ensemble de préceptes, elle est une vie de l'âme. Partout, pour eux, l'idée domine le fait, ou, pour mieux dire, le fait n'est que la manifestation extérieure de l'idée. Leur théologie est essentiellement spiritualiste, idéaliste.

Telle est la différence psychologique de ces deux tendances, c'est d'un côté le réalisme, et de l'autre l'idéalisme; et c'est là aussi ce qui distinguait déjà la théologie rabbinique et la philosophie juive d'Alexandrie.

Dans le tableau des deux tendances théologiques que je viens d'esquisser rapidement, rien ne rappelle l'essénisme. C'est en vain qu'on a voulu en trouver des traces, soit dans quelques faits de détail, soit dans quelques prétendues exagérations du judéo-christianisme. Si l'on veut voir l'action de cette secte sur la théologie chrétienne primitive, il faut se tourner d'un autre côté, et la chercher dans une troisième tendance théologique, dans celle qui se montre dans le gnosticisme [1]. Cette philosophie me

[1] Deux philosophies fort analogues me paraissent être sorties de l'essénisme : le gnosticisme et la kabbale. On peut supposer que les esséniens qui embrassèrent le christianisme, s'en firent une conception conforme à leurs principes antérieurs : ce fut le gnosticisme ; et que ceux qui restèrent juifs continuèrent les spéculations de leur secte : ce fut la kabbale. Baur les regarde comme deux productions semblables qu'on est obligé de ramener

semble reproduire, non-seulement dans ses caractères essentiels, mais jusque dans ses moindres détails, le thème de l'essénisme, et je ne doute pas qu'historiquement elle ne dérive de lui, de la même manière que la théologie des chrétiens judaïsants relève de la Synagogue, et celle des chrétiens universalistes de la philosophie religieuse des Juifs alexandrins.

L'opinion la plus accréditée en ce moment dans les hautes régions de la science théologique sur l'origine du gnosticisme est cependant différente. On le regarde comme le produit et la fusion, dans un milieu fortement agité par des besoins religieux, de la philosophie grecque, de la philosophie juive d'Alexandrie et d'éléments bouddhistes apportés en Égypte sous les Ptolémées[1]. Que des traces bien marquées de ces conceptions diverses se trouvent dans le gnosticisme parvenu à sa maturité, je ne saurais le nier; mais elles lui furent étrangères à ses premiers moments; il ne se les assimila qu'à mesure qu'en se propageant au loin, il les rencontra sur son passage. A son origine, il ne fut pas autre chose qu'une philosophie mystique, expliquant ce qui existe par une théorie des êtres intermédiaires. Et, comme dès le commencement, cette théorie est déjà

à une source commune; mais pour lui, cette source n'est pas celle que je leur attribue. *Die christl. Gnosis*, p. 72.

[1] Baur, *Die christl. Gnosis*, pp. 36-68.

fort développée, il faut nécessairement supposer qu'il la tenait d'une école antérieure, qui ne peut être que l'essénisme; car d'un côté, elle ne se trouve nulle autre part [1], et d'un autre côté, les plus anciennes légendes sur les pères du gnosticisme les font naître dans la Judée, dans la Samarie et dans la Syrie, et les donnent pour des hommes d'origine juive.

Cette première forme du gnosticisme est connue; c'est la théosophie combattue par saint Paul, principalement dans l'Épître aux Colossiens. Baur, il est vrai, place la composition de cette épître et de toutes les autres dans lesquelles le gnosticisme est réfuté, au milieu du second siècle, par cette raison que cette philosophie ne s'est produite dans l'histoire qu'à ce moment. Cette preuve ne me paraît pas satisfaisante, et voici pourquoi : au milieu du second siècle, le gnosticisme éclate à la fois sur toute la surface de l'empire romain; il a déjà atteint toute sa force; il a revêtu des formes diverses; il est divisé en plusieurs écoles. Son origine doit nécessairement être bien antérieure. On ne s'éloigne

[1] Le principe de la doctrine des êtres intermédiaires se trouve dans Philon, et, avant lui, dans Platon. Mais Philon n'a pas fait de classification exacte des Logoi, ni Platon des idées. Ce qui distingue, au contraire, le gnosticisme, c'est une classification précise de ces êtres, classification qui a son analogue dans la kabbale, et dont je crois devoir chercher l'antécédent dans les spéculations esséniennes sur les noms des anges.

pas certainement beaucoup de la vérité, en la plaçant au milieu du premier siècle. Il faut ajouter que le système des théosophes de Colosse est loin d'avoir le fini et la perfection des systèmes gnostiques du second siècle. Il n'en est que la première esquisse.

Les traits principaux de ce système primitif sont fort simples. Entre Dieu, enfermé dans son éternelle immutabilité, et le monde déchu et souillé, se déroule une série d'êtres intermédiaires, formant une hiérarchie nettement arrêtée [1]. La vie découle d'en haut, en s'affaiblissant, à travers cette série descendante, jusqu'à ce qu'elle s'efface et s'éteigne dans le monde sensible. Pour sauver ce monde tombé, pour le réconcilier avec le foyer de toute pureté, il est nécessaire que la vie, qui s'est épanchée au dehors, retourne par un mouvement contraire à son centre. Le Christ, qui occupe le dernier rang dans la hiérarchie des êtres intermédiaires, et qui par conséquent est celui qui est le plus voisin du monde, et qui agit directement sur lui [2], a, dans l'homme Jésus, donné à ce monde le principe de son salut, en le relevant, en le mettant sur la route qui le ramènera à Dieu. Les diverses classes de ces êtres intermédiaires sont ici désignées par des noms particuliers [3]; mais le mot ange paraît

[1] *Colossiens*, II, 8; *Éphésiens* I, 21 et 22; 1 *Timoth.*, I 4.
[2] *Colossiens*, I, 17-19; II, 9, 14, 15; *Éphésiens*, II, 20-22.
[3] *Colossiens*, I, 16; II, 10, 15.

être une dénomination générique et convenant à tous[1].

A cette théorie se joint un ascétisme très-prononcé ; la mortification du corps est donnée pour la condition essentielle de la sanctification de l'âme [2]. Les propagateurs de ce système sont d'origine juive ; ils ont conservé les préjugés de leur nation ; ils recommandent l'observation rigoureuse du sabbat et des nouvelles lunes, et la pratique des prescriptions mosaïques sur la circoncision et le régime diététique[3]. Enfin, ils fondent leur science transcendante non-seulement sur des raisonnements, mais encore sur des traditions[4], et ils tiennent que les autres chrétiens ont besoin d'une instruction supérieure à celle qu'ils ont reçue[5].

Supprimez le nom de Jésus-Christ, et vous avez dans cette théosophie le système complet des esséniens, leurs spéculations sur l'essence de Dieu, sur la production des choses, sur la classification des êtres intermédiaires, leur confiance en des livres anciens, qu'ils conservaient avec soin et qui contenaient de précieuses traditions, leur ascétisme, leur orgueil spirituel qui les élevait à leurs yeux au-dessus du reste des Israélites, leur observation minutieuse du sabbat et des fêtes juives. Qu'on ne

1 *Colossiens*, II, 18.
2 *Ibid.*, II, 18, 22-33.
3 *Ibid.*, II, 11-14, 16, 20-22 ; *Tite*, I, 14 ; 1. *Timothée*, IV, 1-4.
4 *Colossiens*, II, 4, 8, 18.
5 *Ibid.*, II, 7, 18 ; I, 25-28.

prétende pas, avec Baur, que le dualisme qui est bien marqué dans cet essai de théosophie, et qui est resté une des bases du gnosticisme, trahit une origine grecque et dérive de la manière de penser des anciens peuples païens. Le dualisme n'était pas étranger à l'essénisme ; l'opposition de l'âme immortelle et du corps périssable, si fortement accentuée dans les doctrines de cette secte, en est une preuve. On en a une autre dans son ascétisme ; en effet, on n'attache une vertu moralisante à la mortification de la chair, que parce qu'on tient la chair pour impure par elle-même, et le sensible pour la source du mal, c'est-à-dire que parce que l'on est dualiste.

Aux ressemblances que je viens de signaler, ajoutez que les gnostiques prétendent posséder la véritable science chrétienne et se croient supérieurs à ceux qui n'ont pas d'autre lumière que celle de la foi, de même que les esséniens prétendaient avoir le secret du mosaïsme et regardaient comme des profanes ceux de leurs coreligionnaires qui étaient privés de cette connaissance. Ajoutez encore que les uns et les autres forment des associations dans lesquelles on n'est admis qu'après un noviciat, dont les membres sont classés d'après une hiérarchie rigoureuse et qui ne livrent leur dernier mot qu'aux initiés de la classe supérieure. Et après tous ces rapprochements, il sera difficile de ne pas voir dans le gnosticisme

une conception du christianisme déterminée par une théosophie juive, qui ne peut être que l'essénisme,

Telle est l'origine historique du gnosticisme. Quelle en est la base psychologique? Les gnostiques sont entraînés par des besoins spéculatifs; c'est la science qu'ils poursuivent; le nom qu'ils donnent à l'ensemble de leurs idées en est une preuve certaine. Ils représentent donc dans l'Église primitive la tendance scientifique [1]. C'est pour nous, il est vrai, une singulière science que celle des gnostiques; mais elle ne doit pas être jugée au point de vue des modernes; elle était en rapport avec l'esprit du temps qui la vit naître, et elle réussit mieux que les deux autres formes de la théologie chrétienne à faire pénétrer la connaissance du nom du Christ dans les classes éclairées de la société [2].

Mais si les théories spéculatives sur le salut du monde satisfaisaient les esprits avides d'abstractions, elles blessaient les âmes simples qui s'inquiétaient avant tout de leur salut individuel. Réfutées déjà à leur première apparition par saint Paul, elles eurent pour adversaires, quand elles furent arrivées à leur complète expression, tous les chrétiens des deux autres tendances, principalement les Pères de l'Église d'Occident, qui voyaient avec horreur les faits

[1] Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderten*, p. 54 et 55.

[2] Baur, *Ibid.*, p. 226.

évangéliques, ici se transformer en de pures notions, là s'évanouir en une vaine apparence sans réalité[1]. La plupart des Pères de l'Église d'Orient, accoutumés par leur culture grecque aux considérations philosophiques, voulurent seulement opposer à une gnose qui leur paraissait erronée, une gnose plus conforme aux principes chrétiens.

On ne peut se dissimuler que le gnosticisme ne touchât par bien des points au paulinisme. La conception idéale du christianisme ne pouvait pas être bien éloignée de sa conception purement spéculative. Cette affinité se trahit dans l'histoire par deux faits d'une importance considérable. D'un côté, on voit des écoles gnostiques s'assimiler les idées de saint Paul et les adapter à leurs points de vue particuliers. De l'autre, des chrétiens judaïsants veulent rendre l'Apôtre des gentils solidaire du gnosticisme, dont ils l'accusent d'être le père. Un judéo-chrétien décidé, l'auteur des *Homélies* et des *Récognitions* de Clément, alla même jusqu'à le représenter sous les traits de l'antagoniste de saint Pierre, de ce Simon le magicien, qui ne semble être que la personnification de la gnose elle-même.

Les trois courants d'idées qui étaient dans le judaïsme, passèrent ainsi dans la théologie chrétienne. Chacun d'eux dérivait d'une des trois tendances

[1] Baur, *Ibid.*, p. 203 et suiv.
[2] Baur, *Ibid.*, pp. 80-85, 174.

générales de la nature humaine. S'ils n'étaient pas venus d'une impulsion antérieure, ils se seraient certainement produits d'eux-mêmes, sous l'action seule des facultés intellectuelles et morales. Le gnosticisme, issu de l'essénisme, ne vit dans le christianisme qu'une doctrine spéculative; il créa la science chrétienne; mais il s'égara dans les abstractions d'une métaphysique abstruse. La tendance universaliste de saint Paul, auquel tient par plus d'un côté l'auteur du quatrième Évangile, influencée par la philosophie religieuse des Juifs alexandrins, s'attacha principalement au côté idéal, et rattachant l'idée au fait qui la représente, elle s'adressa surtout au sentiment, mais au sentiment éclairé par la raison. Enfin, continuant la tendance réaliste du pharisaïsme, le judéo-christianisme resta essentiellement pratique, et, ne s'élevant guère au-dessus du fait, menaça de ne faire du christianisme qu'une forme nouvelle du judaïsme.

Plus tard, ces trois systèmes se brisèrent les uns contre les autres, et de leurs débris se forma la théologie ecclésiastique, qui est encore le fond commun des croyances de l'immense majorité des chrétiens.

FIN.



TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie de L. TOINON et Cie, à Saint-Germain.

